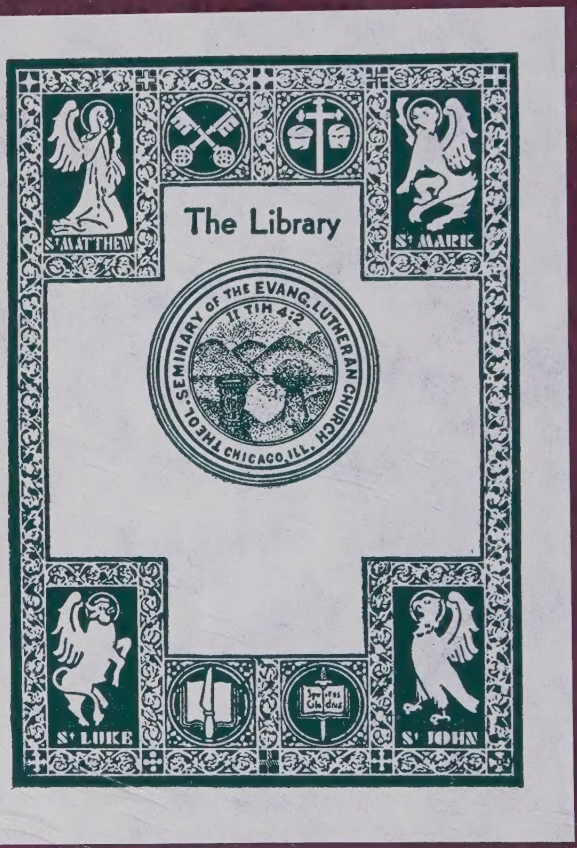
JKM LIBRARY
DS112.B4599
Bertholet, Alfred,
Kulturgeschichte Israels
3 9968 02652 9357

Kulturgeschichte Israels

von

A. Bertholet


The Library
THEOL. SEMINARY OF THE EVANG. LUTHERAN CHURCH CHICAGO, ILL.
II TIM 4:2
S' MATTHEW
S' MARK
S' LUKE
S' JOHN

A 10.50
269/42

Kulturgeschichte Israels

von

Alfred Bertholet
Professor der Theologie in Göttingen

42706

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1919

Aus der
Bibliothek
Paul
Schneider

LIBRARY

Hubert & Co., G. m. b. H. in Göttingen.

DS112
.B4599

Meinem Lehrer

Bernhard Duhm

als ein Zeichen

bleibender Dankbarkeit

zugeeignet

Vorwort.

Als ich vor Jahren auf die Einladung des Verlages Vandenhoeck und Ruprecht einging, als eine Art Ergänzung zu den von ihm verlegten „Schriften des Alten Testamentes in Auswahl" eine israelitische Kulturgeschichte zu schreiben, ahnte ich nicht, was alles die Ausführung des Planes verzögern würde. Erst war es der doppelte Wechsel meiner Wirkungsstätte, dann der Krieg mit dem, was ihm folgte. Unter den obwaltenden Verhältnissen konnte auch die Drucklegung nur mit Unterbrechungen von statten gehen. Ich hoffe, daß diese Hemmungen in der Entstehung des Buches nicht zu fühlbare Unebenheiten geschaffen haben.

Was ich beabsichtigte, war, eine möglichst gut lesbare Darstellung der Kulturverhältnisse Israels in Palästina zu geben. Um den fortlaufenden Text nicht zu unterbrechen, wurden denn z. B. auch sämtliche Stellennachweise in die Anmerkungen verwiesen. Inhaltlich galt es, die innere Gebundenheit von Israels Kultur an den Boden, auf dem sie sich ausgewirkt hat, zum Ausdruck zu bringen. Das bedeutet zugleich ihre Eingliederung in die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge altorientalischen Lebens überhaupt. Es ist der Kapitalfehler laienhafter Auffassung, daß sie unwillkürlich geneigt ist, die völlig anders gearteten zeitlichen und örtlichen Verhältnisse eines heutigen Lesers des Alten Testamentes in seine Lektüre hineinzutragen. Davon muß man lernen sich freizumachen. Auch der Gedanke an Israels Isolierung ist aufzugeben. Auf dem Boden Palästinas kreuzen sich die verschiedensten Einflüsse, ägyptische, babylonische, hethitische, aber auch westliche. Ihr Verhältnis zu einander und ihre gesamte Bedeutung richtig abzuschätzen, ist eine der schwierigsten Aufgaben, deren Lösung vielleicht schwerlich jemals restlos gelingen wird. Manches neue Licht auf die Kulturverhältnisse Palästinas zur Zeit des Einzuges Israels haben die Ausgrabungen geworfen. Ihr Ertrag war gründlich in die Darstellung zu verarbeiten. Darin ist vor allem Kittel in den letzten Auflagen seiner Geschichte Israels vorangegangen. Ich bekenne gerne, von ihm gelernt zu haben. Im übrigen deckt sich der behandelte Stoff zum Teil mit dem, was in den gebräuchlichen Archäologien — ich nenne besonders diejenige von Benzinger und von Nowack — zur Sprache zu kommen pflegt. Nur erfordert eine spezifisch kulturgeschichtliche Darstellung naturgemäß ein sehr viel stärkeres Eingehen auf die geschichtliche Entwickelung. Ein Hauptaugenmerk war der geistigen Kultur zuzuwenden. Das heißt, daß auch die Literaturgeschichte Israels, welche in theologischen Darstellungen gesondert behandelt zu werden pflegt, mit einzubeziehen war. Dem Kundigen bleibt nicht verborgen, daß ich auf diesem Gebiet zum Teil Anregungen Gunkels gefolgt bin. Nicht zum mindesten war die Religion, weniger die religiösen Altertümer, als das religiöse Leben, aufzunehmen. Den Zusammenhang von Religions- und Kulturgeschichte betont zu haben, ist eines der Verdienste des Mannes, dem (als nachträgliche Gabe zu seinem 70. Geburtstag) dieses Buch gewidmet ist. Als ganzes möchte es dazu dienen, erkennen zu lassen, wie viel das Verständnis von Israels Religion durch die Beschäftigung mit seiner Kultur gefördert wird.

Wengen (Berner Oberland), im September 1919 **A. Bertholet.**

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	
Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen	
Erster Abschnitt: Die Entstehung einer bodenständigen Kultur Israels	1–106
Erstes Kapitel: Das palästinensische Land und seine Kulturmöglichkeiten	1– 15
Zweites Kapitel: Die vorisraelitische Kultur Palästinas	15– 82
1. Einleitendes	15
2. Die vorgeschichtliche Zeit	19
3. Die geschichtliche Zeit	27
a) Die amoritische Periode (bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends)	27
b) Die kanaanitische Periode (von der Mitte des zweiten Jahrtausends bis zur Einwanderung Israels)	53
Drittes Kapitel: Die Kultur der Einziehenden	82–101
Viertes Kapitel: Die Übergänge	102–106
Zweiter Abschnitt: Israels Kultur in Palästina	107–281
Erstes Kapitel: Das Leben in Familie und Haus	107–140
a) Geschlecht, Familie und Ehe	107
b) Die Kinder	116
c) Die Sklaven	119
d) Die Wohnung	121
e) Die Kleidung	124
f) Die Nahrung	130
g) Die häuslichen Ereignisse	135
Zweites Kapitel: Das berufliche Leben	141–161
Drittes Kapitel: Das soziale Leben	162–174
Viertes Kapitel: Das politische Leben	174–200
Fünftes Kapitel: Das geistige Leben	200–281
1. Das Recht	200
2. Das Wissen	207
3. Bildende Kunst, Musik und Literatur	223
4. Die Religion	253
Register	282

Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen.

AA = Archäologischer Anzeiger.
Agh. = Aghâni.
AR = Archiv für Religionswissenschaft.
GGA. GGN. = Anzeigen, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Hastings = Encyclopaedia of Religion and Ethics 1908 ff.
KAT³ = Schrader, Keilinschriften und Altes Testament, 3. Auflage 1903.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1909 ff.
TBAT = Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, hrsg. von H. Greßmann 1909.
ZatW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereines.
ZE = Zeitschrift für Ethnologie.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Die Abkürzungen der biblischen Bücher dürften ohne weiteres verständlich sein. Erwähnt sei HL = Hohes Lied.

Erster Abschnitt.
Die Entstehung einer bodenständigen Kultur Israels.

Erstes Kapitel.
Das palästinensische Land und seine Kulturmöglichkeiten.

Rudolf von Jhering hat einmal den Ausdruck geprägt, daß Geographie gebundene Geschichte sei[1]. Das trifft naturgemäß am ehesten zu, wo sich der Blick der kulturgeschichtlichen Entwickelung eines Volkes zuwendet. Der Boden verlangt die Angleichung seiner Bewohner an seine Eigentümlichkeit. Je vielgestaltiger und abwechslungsreicher ein Land, um so mehr darf man sich von seinen erzieherischen Wirkungen auf die Anpassungsfähigkeit seiner Bewohner versprechen. Daß besondere Anpassungsfähigkeit gerade das jüdische Volk im Verlauf seiner Geschichte auszeichnet, ist vielleicht die größte Ermutigung, den Ausgangspunkt für eine Darstellung seiner kulturgeschichtlichen Eigenart in der Behandlung der Frage zu wählen, was denn überhaupt das palästinensische Land seinen Bewohnern an Kulturmöglichkeiten geboten habe.

Man hat im Blick auf die Naturkatastrophe, welcher Palästina die eigenartige Gestalt seiner Oberfläche verdankt, von einem mißlungenen Versuch der Natur, das Mittelmeer noch weiter nach Osten und Südosten ausgreifen zu lassen, geredet[2]. Gibt es nicht zu denken, daß, was wissenschaftlich gesprochen ein Mißlingen bedeutete, an Stelle eines Meeres das Land erstehen ließ, das die Wiege der höchsten religiösen Güter der Menschheit werden sollte? Die Folge jener in das Ende der Tertiärperiode und den Anfang des Diluviums fallenden Katastrophe war die Entstehung einer Reihe meridional gerichteter Spalten von solcher Tiefe und Ausdehnung, daß von der mächtigen Kreideplatte, die sich früher im Osten des Mittelmeeres erhob, ein westlicher Teil sich als selbständige Formation loslöste[3]. Am tiefsten schneidet der Spalt ein, der durch das Jordantal und das tote Meer gebildet wird. Er bildet seinerseits die Fortsetzung der Senkung, die zwischen Libanon und Hermon[4] und weiterhin nördlich zwischen Libanon und Antilibanon hinläuft. Im Libanon erreichen die

[1]) Vorgeschichte der Indoeuropäer 1894, S. 97.
[2]) O. Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes 1897, S. 48.
[3]) Vgl. F. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896, S. 13.
[4]) „Wo es nach Hamath hineingeht" IV. Mose 13 21 und oft.

westlichen Gebirgsmassen ihre höchste Höhe. Bis zu 3000 Meter erheben sich weithin sichtbar seine schneebedeckten Kuppen. 394 Meter unter Meer liegt der Spiegel des Toten Meeres. Zwischen diese gewaltigen Höhenunterschiede ist das palästinensische Land eingespannt. Das läßt die Mannigfaltigkeit seiner kulturellen Vorbedingungen von vornherein schon ahnen.

Im wesentlichen ist Palästina Bergland[1]. Man muß, sei es daß man von Ägypten sei es daß man von Babylonien kommt, nach Palästina „hinaufsteigen", und die Alten, deren Reisen Fußreisen waren oder auf dem Rücken eines Reittieres zurückgelegt wurden, hatten — das lehrt noch alttestamentlicher Sprachgebrauch — für dergleichen Tatsachen eine feine Empfindung. Der Hauptgebirgszug läuft in nord-südlicher Richtung, ungleich steiler gegen Osten, nach dem Jordantal hin, als gegen Westen abfallend, wo ihm in den breiteren südlichen zwei Dritteilen des Landes noch Ebenen gegen das Mittelmeer hin vorgelagert sind. In ost-westlicher Richtung schneiden mehr oder minder lange und tiefe Talsenkungen in den Gebirgszug hinein. Das hat zur natürlichen Folge, daß die großen Verkehrswege von Nord nach Süd vorzugsweise am obern oder am untern Ende dieser Täler angelegt wurden, daß sie also entweder dem Kamm des Gebirges folgten oder durch die Ebene dem Meere entlang liefen.

Den tiefsten Einschnitt bildet das zu einer richtigen Ebene (von 14 Kilometer Breite auf 22 Kilometer Länge) sich weitende Tal, das der Kison durchfließt. Diese große Fläche, die Ebene Jesreel oder Ebene von Megiddo oder auch nur die Ebene schlechthin genannt, ist die gegebene Grenze zwischen dem Norden und der Mitte des Landes. In ihr kreuzen sich naturgemäß seine Hauptverkehrswege, und infolgedessen wurde sie von selbst zum Schlachtort für die Entscheidungskämpfe, die um seinen Besitz geschlagen wurden. Nicht unvermittelt fällt der vom Libanon auslaufende hohe Gebirgszug gegen sie ab; ganz allmählich geht er in das hügelige Land über, das sie im Norden begrenzt: das ist das fruchtbare Gebiet von Galiläa. Südlich von der Ebene erhebt er sich aufs neue, im Karmel einen kühnen Ausläufer seitwärts bis zum Meere vorschiebend. In dem großenteils fruchtbaren Hochland von Samarien oder dem Gebirge Ephraim erhebt er sich nur zu mäßiger Höhe; höher, bis zu 800—1000 Meter im Durchschnitt, im Bergland Judas, das nach Süden hin, im sogenannten Negeb, zunehmend öde und unwirtlich wird, bis es stufenmäßig gegen die südliche Wüste abfällt. Am wildesten sind seine östlichen Abhänge, gegen das Tote Meer hin. Dagegen vermittelt im Westen das Hügelland, die sogenannte Schephela, den Übergang zu der welligen Ebene Philistäas, der südlichen Fortsetzung der flacheren Ebene Saron. Der seichte Strand, in den diese Ebenen auslaufen, z. T. richtige Dünenküste, an der der sprichwörtliche Vergleich „zahlreich wie der Sand am Meer" aufkommen konnte, bietet der Schiffahrt nicht die günstigen Verhältnisse, die ihr im Norden Palästinas, wo das bis ans Meer reichende Gebirge natürliche Hafenbuchten schuf, entgegenkamen. Übrigens darf man im Süden nicht ohne weiteres aus der heutigen Küstenbeschaffenheit auf die damalige schließen, fehlt es doch nicht an geologischen Be-

[1]) Die beliebte Erklärung seines Namens Kanaan als „Tiefland" hält nicht Stich. Die Bezeichnung „Palästina" rührt bekanntlich von einer Übertragung des Namens des „Philister"landes (= Peleschet) auf das ganze Land her.

legen, daß das Meer in dortiger Gegend einst höher stand und sich erst allmählich zurückzog. Überdies ist nicht zu vergessen, daß die Schiffe der Alten weniger Tiefgang als unsere modernen hatten.

Auch das Tote Meer ist nur ein Überbleibsel eines in freilich sehr viel älteren Zeiten ungleich größeren und höheren Wasserspiegels. Sand und Muschelablagerungen an den Rändern der großen Jordansenkung lassen keinen Zweifel übrig, daß sie einst einem langgezogenen Binnensee als Bett diente. Seit dieser unter der zunehmenden Trockenheit des Klimas verdunstet ist, gewährt sein Boden eben noch dem Jordan den Durchpaß. Nach der Vereinigung seiner drei oder vier Quellflüsse durchfließt er die sumpfige, zum Teil aber auch fruchtbare Hule-Ebene mit dem gleichnamigen kleinen und seichten See, den man irriger Weise Meromsee zu nennen sich gewöhnt hat[1]. Darauf erkämpft er sich durch schluchtenreichen Boden, auf einer Strecke von 16 Kilometer um 212 Meter fallend, den Weg zum See Genezareth, dessen Spiegel 170 Quadr.-Kilom. deckt. Um von hier das Tote Meer zu erreichen, braucht er die dreifache Länge der Luftlinie. Das bedeutet, daß er seinen Weg in unzähligen Windungen zurücklegt. Sind schon sie ein Hemmnis für die Schiffahrt, so kommen dazu noch die Stromschnellen, nach denen der Fluß nach beliebter aber kaum haltbarer Deutung seinen Namen haben soll: Haj-jarden = der Herabsteigende. Nach alledem kann man ihn, wie Wellhausen[2] mit Recht gesagt hat, nicht die Lebensader des Landes nennen; er ist beinah nur ein tiefer Abzugsgraben. Seine Ufer treten in zwei aufsteigenden Terrassen zurück. Ihre untere überschwemmt er im Frühjahr stellenweise, und sie deckt sich alsdann mit einer Vegetation von einer Üppigkeit, daß die Pracht des Jordanrandes sprichwörtlich ist[3]. Im Sommer wächst die Zahl der Jordanfurten; eine von ihnen ist die von Jericho, die für die Jerusalemer den Zugang zum Ostjordanland vermittelte. In der Jerichogegend erweitert sich das Jordantal, das sogenannte Ghôr, zu einer ganzen Ebene, die in der alten Zeit für ihre Fruchtbarkeit berühmt war[4]. Vor allem gedeihen hier die Palmen, nach denen Jericho selber den Namen der Palmenstadt trug. Aber das blühende Leben macht jähe Halt: nicht umsonst trägt das Tote Meer seinen Namen. Salz und andere mineralische Bestandteile durchsetzen sein Wasser so stark, daß es keinem Lebewesen außer gewissen Mikroben das Fortkommen ermöglicht. Wie mit Absicht stößt die Schwere dieses Wassers alles Lebendige zurück. Schon Josephus[5] erzählt, wie einmal Vespasian bei einem Besuche des Sees einige des Schwimmens unkundige Männer, die Hände auf den Rücken gebunden, in die Tiefe werfen ließ. Da zeigte es sich, daß alle wie von einem Winde auf die Oberfläche getrieben, auf ihr schwimmen blieben. Die Totenstille, die sich über diesem Wasser lagert, im Vereine mit seinem vielgerühmten wechselnden Farbenspiel, verleiht dem Toten Meer andere Reize, deren Reichtum nicht der Kulturhistoriker auszumünzen hat.

[1]) Wo die „Wasser von Merom", an denen Josua seinen Jos. 11 5 ff. beschriebenen Sieg erfocht, in Wirklichkeit zu suchen sind, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Vielleicht bei dem heutigen quellenreichen Dorfe Meron in Obergaliläa.

[2]) Israelitische und jüdische Geschichte[6] 1907, S. 2.

[3]) Vgl. Jer. 12 5, 49 19, 50 44, Sach. 11 3.

[4]) Vgl. z. B. Josephus, Jüd. Krieg IV 8 3.

[5]) Jüd. Krieg IV 8 4. Vgl. auch Tacitus, Hist. V 6.

Das Ostjordanland, nach biblischem Sprachgebrauch Gilead im weiteren Sinne genannt[1], hat nach Osten hin seine natürliche Grenze an der großen syrisch-arabischen Wüste und ist gegen Westen, obwohl Flüsse sonst mehr zu verbinden als zu trennen pflegen, durch die besondere Tiefe der Jordansenkung vom jenseitigen Land stark abgeschnitten. Es ist im großen und ganzen Hochebene, hin und wieder durch mehr oder minder tiefe Täler in ost-westlicher Richtung eingefurcht und mit einzelnen Bergzügen durchsetzt; zum Teil enthält es, namentlich in seinem breiten nördlichen Drittel und stellenweise im südlichen, ausgebrannte Vulkane und ausgedehnte Lavafelder. Steiniges Gebiet wechselt mit fruchtbarem, das mit seinen saftigen Weiden und seinen fetten Erdschollen zu Viehzucht und Getreidebau einlädt.

Will man sich von dem, was Palästina seinen Bewohnern überhaupt zu bieten hatte, eine Vorstellung machen, so liegt es nahe, von dem berühmten Ausdruck auszugehen, daß es ein Land sei, „fließend von Milch und Honig“[2]. Aber in den scheinbar selbstverständlichen Folgerungen, die man aus diesem Ausdruck zu ziehen geneigt ist, hat man vorsichtig zu sein. An sich könnte er ja einfach poetisch Kanaan als Land bezeichnen, das durch reiche Weiden den Ertrag der milchspendenden Tiere aufs äußerste steigere und auf dem der Weinstock und andere Fruchtbäume besonders viel Frucht trügen (denn beim Honig [hebräisch = debasch] hat man wohl nicht sowohl an Bienenhonig als an den heute noch von den Arabern mit dem Namen dibs bezeichneten Früchtehonig zu denken)[3]. Oder zur Not ließe sich „fließend von Milch und Honig“ als bildlicher Ausdruck zur Bezeichnung eines „Landes, dessen Früchte fett sind wie Milch und süß wie Honig“[4], verstehen. Aber es fällt auf, daß dieselbe Verbindung von Milch und Honig auf anderem Boden wiederkehrt. „Die Gegenwart des Dionysos auf Erden äußert sich neben anderen Wundern dadurch, daß von selbst Milch und Honig fließt, um die Durstenden zu laben; von Milch fließt der Boden und vom Nektar der Bienen: so dünkt es den Bacchantinnen, wenn sie die Gegenwart des Gottes fühlen“. Und Usener, dem diese Worte entnommen sind[5], hat an einer Reihe von Beispielen gezeigt, daß die Fülle von Milch und Honig mit zu dem gehört, was antike Vorstellung mit dem Götterland oder dem damit wesensgleichen Aufenthalt der Seligen, dem Paradies oder dem Ort des goldenen Zeitalters, verbindet[6]. In diesem Sinne erscheinen denn auch Milch und Honig wiederholt in der späteren jüdischen Literatur, in welcher älteste Gedanken nachklingen[7]. Wo sich aber die Formel im Alten Testament findet, da steht sie

[1]) Vgl. z. B. V. Mos. 34 1, Ri. 20 1, I. Kön. 4 19, Jes. 47 18. Im engeren Sinn bezeichnet Gilead das Gebiet zwischen dem sogenannten Gebirge Gilead (südlich vom Jabbok) und dem Jarmuk; aber der Sprachgebrauch ist überhaupt stark schwankend.

[2]) Vgl. II. Mos. 3 8. 17, 13 5, 33 3 und oft.

[3]) Vgl. S. Krauß in ZDPV XXXII 1909 S. 151–164.

[4]) So wird die Stelle V. Mos. 26 9 im Midrasch Tannaim zu V. Mos. (ed. Hoffmann 1909) S. 173 paraphrasiert (ZDPV XXXIII 1910, S. 45). Vgl. M. u. N. 1907 S. 39 f.

[5]) Aus dem Aufsatz: „Milch und Honig“ im Rhein. Museum für Philologie, Neue Folge LVII S. 177. [6]) A. a. O. S. 192.

[7]) Vgl. Slav. Henoch 8 5 ff. Sibyllinen III 744 ff. V 281 ff. Von diesen späten Stellen aus fällt noch Licht auf die Weisjagung der berühmten Immanuelstelle im Jesajabuch, wonach sowohl Immanuel selbst als seine Umgebung sich von Sahne und Honig nähren soll (Jes. 7 15. 22). Beides ist Heilsverheißung.

immer im Zusammenhang mit dem Gedanken der Ausführung Israels aus Ägypten, und es ist leicht einzusehen, daß damit Kanaan dem Lande Ägypten und vor allem der Wüste sozusagen als ein ideales Götterland, als Land der Verheißung gegenübergestellt wird[1]. Unter solchen Umständen läßt es der Ausdruck, der überdies selber außerisraelitischen, vielleicht babylonischen Ursprunges ist — denn nach babylonischen Ritualtexten ist ein Gemisch aus Honig und Dickmilch bei der Weihe neuer Götterbilder in häufigem Gebrauch[2] — kaum mehr gerechtfertigt erscheinen, auf Kanaans tatsächliche Fruchtbarkeit weitgehende Schlüsse zu ziehen. Auch ohne das freilich fehlt es nicht an Stellen des Alten Testamentes, welche die Güte des palästinensischen Landes in höchsten Tönen preisen als eines schönen und weiten Landes mit Wasserbächen, Quellen und Seen, die in den Tälern und auf den Bergen entsprängen, eines Landes mit Weizen und Gerste, mit Weinstöcken, Feigen und Granatbäumen, mit Olivenbäumen und Honig, wo man sich nicht kümmerlich nähren müsse, sondern an nichts Mangel haben solle, eines Landes, dessen Steine eisenhaltig seien nnd aus dessen Bergen man Erz graben könne usw.[3]. Um aber diese Stellen, die meist dem Deuteronomium (V. Mose) angehören, richtig einzuschätzen, wird man nicht aus den Augen verlieren dürfen, daß sie zu einer Zeit geschrieben sind, wo man im Begriffe stand, die geliebte Heimat zu verlieren: in solchem Augenblick aber sieht man ihre Vorzüge im hellsten Licht. Indessen, mag hier vom Gewicht der biblischen Zeugnisse auch etwas abzuziehen sein, — außerbiblische bestätigen im wesentlichen den Eindruck, den man aus ihnen von jeher empfing. Nicht zu reden von Josephus[4], der sich im überschwenglichen Lob der Fruchtbarkeit Palästinas, insbesondere Galiläas und der Jerichogegend, nicht genug tun kann, darf man auf klassische Schriftsteller, z. B. einen Tacitus[5], abstellen, und für eine ungleich ältere Zeit (um 1780 v. Chr.) besitzen wir in der romanhaften Reisebeschreibung eines Ägypters, Sinuhe, den seine Abenteuer zu einem Aufenthalt im palästinensischen Bergland zwingen, eine bemerkenswerte Stelle[6] über die Fruchtbarbeit der Gegend, die er sich darin zum Wohnsitz auserwählt hat[7]: „Feigen gab es darin und Weintrauben, und mehr Wein als Wasser. Sein Honig war reichlich und zahlreich sein Öl, und alle Arten von Früchten hingen an seinen Bäumen. Weizen gab es darin und Gerste und allerlei Herden ohne Zahl". Es ist keine Frage: Über Palästinas Fruchtbarbeit muß sich in der Tat viel Gutes haben sagen lassen. Das bestätigen gewisse Ortsnamen wie Karmel = das Fruchtgefilde, Bethlehem = „Brothausen", Beth-hakkerem[8] = „Weinbergshausen", Bethphage[9] = „Feigenhausen", Beth-haggan[10] = „Gartenhausen", Engannim[11] = „Quellgarten", Nachal Eschkol[12] = „Traubental" und viele andere. Allerdings ist Palästina an Humus,

[1]) Vgl. Stade in ZatW XXII (1902) S. 323.
[2]) KAT[3] S. 526. [3]) V. Mos. 8 7 ff, vgl. 4 21, 11 10 ff.
[4]) Z. B. Jüd. Krieg III 3 2—5, 10 8, IV 8 3. [5]) Histor. V 6.
[6]) TBAT I S. 213. Die Abfassungszeit der Sinuhe-Geschichte ist um etwa 200 Jahre jünger als die Zeit, in der sie spielt: Sinuhe gilt als Gefolgsmann des Königs Sesostris I. (etwa 1980—1935).
[7]) Möglicherweise im Osten des Sees von Tiberias, vgl. Kittel, Geschichte des Volkes Israel[3] 1916 I S. 72 Anm. 1. [8]) Jer. 6 1, Neh. 3 14. [9]) Mth. 21 1, Mk. 11 1, Lk. 19 29.
[10]) II. Kön. 9 27. [11]) Jos. 15 34; ein anderes Jos. 19 21, 21 29.
[12]) IV. Mos. 13 23 f, 32 9, V 1 24.

wie er aus Zersetzung der Vegetation entsteht, arm. Das hängt mit dem Trockenklima des Landes zusammen: was Humus bilden sollte, zerstäubt und verweht in der alles zermürbenden Sonnenhitze der heftige Wind. Aber in die Striche nackten Felsbodens spielen andere über, die mit lehmigen Verwitterungsbildungen — in den Kalkgebieten ist es die sogenannte terra rossa — bedeckt sind. Hier hatte menschliche Arbeit einzusetzen und war nicht umsonst getan[1].

Wenn die oben herangezogene Stelle des Deuteronomiums in erster Linie Bäche, Quellen und Seen als Vorzug des palästinensischen Landes nennt, so ist das aus der richtigen Erfahrung heraus gesprochen, was für ein Land wie Palästina das Wasser bedeutet. Nur mit Unrecht aber erweckt sie den Schein, als hätte darin an Wasser Überfluß geherrscht. Viel eher ist das Gegenteil der Fall. Von Seen darf doch nur der See Genezareth mit Stolz genannt werden. Den Eindruck einer Zeit, in der um ihn noch reges Leben pulsierte, gibt das rabbinische Wort wieder: „Jahve hat sieben Seen geschaffen; aber der See Genezareth ist seine Wonne“[2]. Von Quellen und Bächen legen allerdings viele mit En (= Quelle) und Nachal (= Bach) zusammengesetzte Ortsbezeichnungen im Alten Testament Zeugnis ab, und nebenbei sei auch der berühmten heißen Quellen von Tiberias[3] und Kallirrhoë[4], die später zu Heilzwecken verwendet wurden, Erwähnung getan[5]. Aber es gab auch Quellen und Bäche, welche die Hoffnung täuschten. „Der trügerische Bach, das Wasser, auf das kein Verlaß ist“, ist ein bekanntes Bild der prophetischen Dichtersprache[6]; denn im Gegensatz zum Bach mit perennierendem Wasser[7] kennt der Palästinenser jenen anderen, der bloß in der Regenzeit Wasser mit sich führt[8]. So kommt auf den Regen unendlich viel an, und es gehört denn auch, allen Schädigungen seiner wolkenbruchartigen Ergüsse zum Trotz, zu den höchsten Segnungen, von denen man weiß, daß Jahve die himmlischen Behälter öffnet, um dem Land den Regen zu seiner Zeit zu geben[9]. Fromme Betrachtung erblickt darin geradezu einen der großen Vorteile Palästinas vor Ägypten. In Ägypten muß man die mühsame Bewässerung selber verrichten, indem man mittelst Schöpfräder, die mit den Füßen getrieben werden, das Wasser aus den Kanälen auf die einzelnen Grundstücke leitet. In Palästina kommt Entsprechendes höchstens für kleinere Gemüsegärten vor; im übrigen sorgt für die Bewässerung die Güte Gottes selbst, und „wenn der Regen vom Himmel fällt, trinkt das Land Wasser“[10]. Wie viel man vom Regen gesprochen haben muß, lehrt schon die Tatsache, daß die hebräische Sprache neben mehreren Worten für „Regen“ schlechthin besondere Namen für die verschiedenen Regenphasen kennt, für den Frühregen der Monate Oktober und November, für den eigentlichen Winterregen, der etwa von Mitte Dezember bis Mitte oder Ende März dauert, endlich für den Spätregen am Ende März und im April, und das richtige Ein-

[1]) Vgl. Val. Schwöbel, Die Landesnatur Palästinas 1914 II S. 7.

[2]) Vgl. auch die Beschreibung des Josephus, Jüd. Krieg III 10 8.

[3]) Josephus (Altertümer XVIII 2 3. Jüd. Krieg IV 1 3) nennt sie Ammathus, vielleicht = Chammath (d. h. die heiße [Quelle]) Jos. 19 35.

[4]) Sie wurden z. B. von Herodes dem Großen in seiner letzten Krankheit besucht.

[5]) Über weitere heiße Quellen s. Buhl, Geographie des Alten Palästina 1896, S. 45. 119 und vgl. noch I. Mos. 36 24. [6]) Jer. 15 18, vgl. Jes. 58 11.

[7]) V. Mos. 21 4, Am. 5 24. [8]) I. Kön. 17 7, II 3 16 f.

[9]) V. Mos. 28 12, vgl. 11 14. [10]) V. Mos. 11 10 f.

treffen und das Vollmaß dieser verschiedenen Regenphasen ist für die Fruchtbarkeit des Bodens unerläßliche Bedingung[1]; denn die Sommerszeit ist derart, daß er bis auf sein äußerstes Maß ausgetrocknet wird. Regen und Gewitter sind in ihr eine äußerst seltene Erscheinung[2]. Vor allem fürchtet man den die Vegetation im Nu versengenden glühenden [Süd-]Ostwind, den Schirokko[3], im Gedanken an den Deuterojesajas berühmtes Wort gesprochen ist, daß alles Fleisch wie Gras und all seine Herrlichkeit wie die Blume des Feldes sei, die vor Jahves Hauch verdorren[4]. So sind in der Tat Trockenheit, Brand und Vergilben der Feldfrucht mit Hungersnot als natürlicher Folgeerscheinung bekannte Landplagen[5]. Die Kulturen sind denn auch möglichst darauf angewiesen, Feuchtigkeit und Kühlung aufzusuchen. Das erklärt die Bevorzugung der westlichen, dem Meer zugeneigten Abdachung der Gebirge vor der östlichen, die der Wüste und ihrer Trocknis zugekehrt ist. Auch sind die Nordlagen vor den Südlagen begünstigt, indem sie den sengenden Sonnenstrahlen mehr entzogen sind[6]. Die Haupterquickung des durstenden Landes in der regenlosen Zeit ist der Tau, den man sich denn auch als weitere köstlichste Himmelssegnung von Gott erwünscht[7], so reichlich wo möglich wie den Tau, der auf dem Hermon fällt[8], wo die Ziegeldächer davon tropfen[9]. Wieder kann uns die Bildersprache lehren, wie hoch in Wirklichkeit seine Erquickung gewertet wird[10]. Aber schließlich ist es das Wasser überhaupt, das als Labsal sondergleichen erscheint[11], — ein sprechendes Zeichen dafür, daß Palästina im Grunde ein wasserarmes Land war, und das Wort, das man darin noch etwa heutzutage vernehmen kann: „Das Wasser ist eine Gabe Gottes", ist grade dort mehr als nur Redeblume, es ist aus bewußter Empfindung heraus gesprochen[12]. Denn Palästina gehörte von jeher zu den Ländern, wo es vorkommen konnte, daß man Wasser um Geld kaufen mußte[13], oder wo es näher liegen konnte, dem Durstigen, der um Wasser bat, statt Wasser eine Schale Milch zu reichen[14]. Um so mehr wollte der Besitz des Wassers erarbeitet und erkämpft sein, und hier lag einer der Punkte, wo menschlicher Fleiß der Natur des Landes mächtig zu Hilfe kommen mußte, um es der Kultur zu erschließen.

Neben der Trockenheit gab es andere Plagen, unter denen das Land litt. Verhältnismäßig häufig wird im Alten Testament der Hagel genannt[15]. Aber ein weit gefährlicherer Feind der Ernten waren die häufigen Heuschreckenplagen[16]. Von der Bedeutung, welche die Heuschrecken für die Bewohner Palästinas hatten, kann man sich wieder aus der Zahl der Namen, die zu ihrer Bezeichnung dienten, einen Begriff machen: es sind ihrer innerhalb des Alten Testamentes 8 – 9[17].

---

[1]) V. Mos. 11 14, Am. 4 7, Hos. 6 3, Jo. 2 23. [2]) I. Sam. 12 17 f., Spr. 26 1.
[3]) Das Wort ist arabisch scharkī = östlich. [4]) Jes. 40 6–8.
[5]) V. Mos. 28 22, I. Kön. 8 37, Am. 4 9, Hag. 2 17, II. Chr. 6 28.
[6]) Vgl. Schwöbel, a. a. O. I S. 35. [7]) I. Mos. 27 28, V 33 13.
[8]) Ps. 133 3. [9]) Das sagt Theodoret. [10]) Vgl. z. B. Hos. 14 6, Mi. 5 6.
[11]) Vgl. z. B. Jes. 29 8, 55 1, Jer. 2 13, Mth. 10 42.
[12]) L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel 1903 S. 185.
[13]) Klagel. 5 4, vgl. IV. Mos. 20 19. [14]) Richt. 5 25.
[15]) Vgl. z. B. Jes. 28 2. 17, 30 30 usw. [16]) Vgl. z. B. I. Kön. 8 37, Am. 4 9, 7 1.
[17]) Dabei mag dahingestellt bleiben, ob sie alle verschiedene Arten oder z. T. nur verschiedene Entwickelungsstufen der Tiere zum Ausdruck bringen.

Die wissenschaftliche Zoologie hat jetzt für Palästina über 40 Arten nachgewiesen, übrigens keineswegs bloß schädliche. Aber an den schädlichen haftet die unselige Erinnerung: man gedenkt der lebendigen Schilderung im Buche Joel[1], wo sie in ihrem unaufhaltsamen Schwarm als vernichtendes Feindesheer erscheinen. Gärten und Weinberge, Feigenbäume und Ölbäume fressen sie ab[2], tatsächlich sind auch die Bäume vor ihnen nicht sicher, indem sie selbst ihre Rinde abschälen. Das Verhängnis ist ihre Zahl[3]: sie ist so groß, daß sie die Sonne verfinstern[4] und den Boden ellenhoch bedecken[5]. „Massenhaft wie Heuschrecken" ist ein bekannter sprichwörtlicher Ausdruck[6]. Der Retter vor ihnen wird ein kräftiger Wind, der den ganzen Schwarm ins Meer treibt[7], nur daß dann aus den an seinem Ufer verfaulenden Tieren unerträglicher Gestank aufsteigen kann[8]. Womöglich noch größere Gefahr droht von noch kleineren Feinden, den Mücken, deren Stich Palästinas Hauptkrankheit, das Malariafieber, verursacht[9].

Neben den kleinen Tieren können große zur Landplage werden. Die Tatsache, daß Jahve die Kanaaniter nicht gleich allesamt vor den Israeliten vertrieben habe, erklärt sich ein biblischer Schriftsteller damit, daß sonst die wilden Tiere allzusehr überhand genommen haben würden[10]. Und nach der Wegführung der Israeliten aus dem Nordreich wird von einem tatsächlichen derartigen Überhandnehmen zum Schaden der neuen Kolonisten berichtet: Löwen richten schwere Verheerungen unter ihnen an[11]. Es ist überhaupt auffällig, wie viel das Alte Testament vom Löwen spricht: etwa 130 mal erwähnt es ihn, ein deutliches Zeichen, daß man ihn aus der Nähe kannte. Sichere Wohnstätten bot ihm das buschige Gehölz des Jordanufers[12]; erst um die Zeit der Kreuzzüge scheint er daraus für immer vertrieben worden zu sein. Auch Bären wurden nicht blos den Herden[13], sondern auch Menschen, wenigstens Kindern, gefährlich[14]. Geradezu sprichwörtlich ist die Wut der ihrer Jungen beraubten Bärin[15]. Daneben fürchtet man den blutgierigen Wolf[16], der in der Steppe zu Hause ist[17], und den Parder, der am Wege lauert[18] und für seine Schnelligkeit berüchtigt ist[19], namentlich aber auch die mancherlei Schlangen, die „mit der Zunge stechen"[20], und die wegen der Gottfeindschaft ihres listigen Ahns zum „Fressen des Staubes" verurteilt sind[21]. Die besonderen Feinde der Weinberge sind die Füchse, welche durch ihre Wühlarbeit die Pflanzen zerstören[22]. So erscheint es wieder als einer der charakteristischen gegensätzlichen Züge der seligen Endzeit, daß man mit den wilden Tieren im Frieden leben soll[23], wenn man sie sich nicht lieber gewaltsam ausgerottet denkt[24].

Einer noch elementareren Landplage endlich als wilden Tieren ist Palästina ausgesetzt: es ist ein Herd tektonischer Erdbeben. Besonders eindrücklich blieb den Israeliten eines, das sich unter der Regierung des jüdäischen Königs Usia

---

[1]) Kap. 1 f. [2]) Am. 4 9. [3]) Vgl. Nah. 3 15. [4]) Jo. 2 10.
[5]) Vgl. II. Mos. 10 15. [6]) Richt. 6 5, 7 12. [7]) II. Mos. 10 19. [8]) Jo. 2 20.
[9]) Vgl. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel 1914, S. 4.
[10]) II. Mos. 23 29. [11]) II. Kön. 17 25. [12]) Vgl. Jer. 49 19. [13]) I. Sam. 17 34.
[14]) Am. 5 19, Klagel. 3 10, II. Kön. 2 24. [15]) II. Sam. 17 8, Hos. 13 8, Spr. 17 12.
[16]) Hes. 22 27. [17]) Jer. 5 6. [18]) Hos. 13 7. [19]) Hab. 1 8.
[20]) Vgl. Ps. 140 4, Hi. 20 16. [21]) I. Mos. 3 14, Mi. 7 17, Jes. 65 25.
[22]) Hoh. Lied 2 15. [23]) Jes. 11 6–8, Hos. 2 20. [24]) III. Mos. 26 6, Hes. 34 25.

(779 – 740) ereignete; es wurde nach ihm sogar datiert[1]. Bei einem anderen, das in das Jahr 31 v. Chr. fiel, sollen nach einer Angabe des Josephus 30 000[2], nach der parallelen wenigstens 10 000[3] Menschen umgekommen sein. Der Schrecken palästinensischer Erdbeben spiegelt sich noch in der Zukunftserwartung, die Jahves Erscheinen zum Gericht mit einem Erdbeben verbunden denkt[4].

In klimatischer Hinsicht ist Palästina kaum ungünstiger gestellt als andere Länder des nördlichen Subtropengebietes. Natürlich bedingen seine beträchtlichen Höhenunterschiede beträchtliche klimatische Verschiedenheiten. Man pflegt die Küstenebene, das Bergland und die Jordanniederung als drei gesonderte Klimazonen zu unterscheiden: die Küstenebene hat selbstverständlich etwas höhere Temperatur als das Bergland; dagegen ist die Temperatur der Jordanniederung geradezu tropisch. Wie unvermittelt die einzelnen Zonen an einander grenzen können, ist vielleicht am deutlichsten der Notiz zu entnehmen, daß einmal ein Löwe, der sich aus der Jordanniederung auf das Gebirge verirrt hatte, hier von einem Schneesturm überrascht worden sei[5]. Schnee ist auf dem palästinensischen Bergland nichts Ungewöhnliches. Das dürfte man schon aus der alttestamentlichen Bildersprache schließen, für die der Vergleich des Weißen mit Schnee ständig ist[6], wenn man es nicht aus der modernen Beobachtung wüßte; nach ihr kommen auf drei Jahre durchschnittlich zwei, die Schnee bringen; der wird in dem wegearmen Lande dann als ganz bedenkliches Verkehrshindernis empfunden[7]. Übrigens genügt schon der winterliche Regen, um z. B. eine Versammlung im Freien unmöglich zu machen[8]. Im Sommer sind im Gegensatz zu dem schon erwähnten gefürchteten [Süd-]Ostwind die nördlichen und westlichen Winde die Freunde des Menschen: durch die Kühlung, die sie bringen, machen sie ihm den Aufenthalt im Freien erträglich, zumal gegen Abend[9], so daß zu dieser Zeit, nach echt menschlicher Auffassung, Gott selber sich in seinem Garten ergehen kann[10]. Aber auch der Landwirtschaft kommen sie unmittelbar zu gut: indem ihr frischer Zug die Spreu von der Tenne verweht[11], freut sich der Bauer des getreuen Bundesgenossen seiner Arbeit. Empfindlich sind die Temperaturwechsel von Tag und Nacht[12]. Es wiederholt sich im Tageslauf, was der Jahreslauf mit seiner strengen Scheidung zwischen Sommer und Winter – denn nur diese zwei Jahreszeiten kennt das subtropische Klima – mit sich bringt. Man wird im allgemeinen wohl sagen dürfen, daß diese starken Temperaturschwankungen dazu angetan waren, ein körperlich zähes und elastisches Volk zu erziehen, das befähigt wurde, kolonisierend auch auf fremdem Boden wechselnden äußeren Einflüssen standzuhalten.

Was den Ertrag des palästinensischen Bodens anbetrifft, so könnte es nach einer der oben angeführten Stellen[13] den Anschein haben, als wäre Palästina besonders metallreich. Dem entspricht aber die Wirklichkeit nicht, und es geht schon

---

[1]) Am. 1 1; vgl. Sach. 14 5. [2]) Jüd. Krieg I 19 3. [3]) Altertümer XV 5 2.
[4]) S. z. B. Jes. 13 13, 24 19 f., Hes. 38 19 f., Mi. 1 4, vgl. Ps. 18 8. 16, 114 4. 6 f.
[5]) II. Sam. 23 20, I. Chr. 11 22. [6]) II. Mos. 4 6, IV 12 10 und öfter.
[7]) Schwöbel, a. a. O. I S. 30. [8]) Esra 10 13. [9]) Hohes Lied 2 17, 4 6.
[10]) I. Mos. 3 8. [11]) Vgl. z. B. Hos. 13 3, Ps. 1 4, 35 5, Hi. 21 18.
[12]) Vgl. I. Mos. 31 40. Eigentlich müßte nach dem Zusammenhang diese Stelle zwar auf aramäische Verhältnisse gehen; aber es ist klar, daß ihr Verfasser an die palästinensischen denkt. [13]) V. Mos. 8 9.

an diesem einen Punkt hervor, wie stark das Deuteronomium, dem sie entnommen ist, in der Beschreibung des Landes idealisiert. Erz gab es im nördlichen Edom (d. h. südlich von Palästina) und wieder im Libanongebiet. Von hier wird das Erz stammen, das David in großer Menge aus den syrischen Städten erbeutete[1]. Noch in der 1154 n. Chr. verfaßten Geographie Idrīsīs liest man, daß sich z. B. in der Nähe von Beirut ein Berg mit einer Grube guten und leicht auszuhauenden Eisens befinde, das in Menge gewonnen und in die syrischen Städte ausgeführt werde[2]. Ein altes Bergwerk findet sich im Ostjordanland am Dschebel Mirad bei Burmeh ungefähr 1½ Stunden nördlich vom Jabbok, wo der leicht zerbrechliche, rote, braune oder violette Sandstein einen starken Beisatz von Eisen hat[3]. Bekanntlich soll in Rabbat Ammon, der alten Ammoniterhauptstadt, dem späteren Philadelphia, der eiserne Sarkophag König Ogs von Basan gezeigt worden sein[4]. In Wahrheit wird es sich bei diesem 4 Ellen breiten und 9 Ellen langen „eisernen Bett“[5] um eine natürliche Felsbildung aus Basalt gehandelt haben. Der Basalt des ostjordanischen Landes lieferte für die dortigen Städte ein treffliches Baumaterial. Heute wird er vielfach zur Fabrikation von Mühlsteinen benutzt[6]. Ostjordanland, Edom, Libanon – das alles zeigt, daß man schon an die Peripherie des palästinensischen Landes oder noch darüber hinaus zu gehen hat, um die eisenhaltigen Steine und erzhaltigen Berge zu finden, von denen es voll sein soll. Von größerer praktischer Bedeutung für seine Bewohner wurde der Tonmergel des Jordangebietes, zum Teil auch des Küstenlandes. Hier war in Fülle das Material gegeben, aus dessen Bearbeitung sich eine blühende Töpferei entwickeln mußte. Außerdem wurde dieser Ton, zum Teil mit Stroh untermischt[7], in Form von Luftziegeln zum Häuserbau verwendet, ein Baumaterial, das allerdings der Ungunst der Witterung so wenig Widerstand zu leisten vermochte, daß sich zur Genüge erklärt, warum gewisse Ortschaften der Gegend spurlos verschwunden sind. Dauerhafteres und schöneres Material lieferte der Kalk des Gebirges. In besseren Zeiten baute man daraus, wo Backsteine gefallen waren, in Quadern wieder auf[8]. – Seine besonderen Gaben spendete das Tote Meer und seine Umgegend: Asphalt, Salz und Schwefel; die wichtigste war das Salz, so wichtig, daß z. B. Hesekiel, der von den segensreichen Wirkungen der künftigen Tempelquelle eine vollständige Gesundung des Wassers des Toten Meeres erwartet, im Interesse der Salzgewinnung sorgsam einzelne Lachen und Tümpel von dieser Wirkung ausgenommen wissen will[9]. Es handelt sich dabei um das kristallinische Salz, das durch Verdunstung des stark salzhaltigen Wassers zustande kommt und sich an den Rändern des Toten Meeres niederschlägt. Außerdem gibt es an der Südspitze des Toten Meeres eigentliches Steinsalz, wobei denn durch Auslaugung durch den Regen natürliche Bildungen entstehen können, in welchen die Volksphantasie versteinerte Menschen von der Art des Weibes Lots sieht[10]. Eigentümliches weiß Josephus[11] über die Gewinnung des Asphalts auszusagen: „An vielen Orten stößt das Tote Meer schwarze

[1]) II. Sam. 8 8. [2]) ZDPV VIII S. 134.
[3]) Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten 1899 S. 72.
[4]) V. Mos. 3 11. [5]) Vgl. Schwally in ZatW 1898 S. 127 Anm. 3.
[6]) Buhl, a. a. O. S. 6. [7]) Vgl. II. Mos. 5 7. 10–13. 16. 18. [8]) Jes. 9 9.
[9]) Hes. 47 11. [10]) I. Mos. 19 26. [11]) Jüd. Krieg IV 8 4.

Asphaltklumpen aus, welche an Gestalt und Größe Stierrümpfen ähnlich auf dem Wasser schwimmen. Die Arbeiter auf dem See nähern sich denselben, ergreifen die zusammengeronnenen Massen und ziehen sie in die Nachen. Haben sie dieselben gefüllt, so ist es nicht leicht für sie, die hereingezogenen Massen loszumachen, da sie durch ihre Zähigkeit an dem Kahn kleben bleiben, bis sie durch Menstrualblut von Weibern und durch Harn dieselben losmachen; denn nur diese Stoffe haben für sie lösende Kraft. Dieses Erdharz dient nicht bloß zum Schiffbau[1], sondern auch zu Heilzwecken, wie es denn vielen Arzneien beigemischt wird".

Inbezug auf die Pflanzenwelt Palästinas gibt es entsprechend den drei besprochenen klimatischen Zonen drei Kreise, die sich scharf gegen einander unterscheiden: 1. Die tropische Vegetation des Jordantales, die ungefähr der Vegetation Nubiens entspricht. Charakteristisch für sie ist u. a. die Dattelpalme, die Papyrusstaude, die namentlich in der kleinen Huleebene sehr reichlich wächst, die echte Balsamstaude, die für die Umgegend Jerichos bezeugt ist[2], eine Gummi liefernde Akazie usw., 2. Die orientalische Steppenvegetation, namentlich auf dem Gebirge Juda, mit ihren charakteristischen stachlichten Gebüschen, mehreren Distelarten und rasch verblühenden Frühlingsblumen, der typische Boden für Vieh-, speziell Kleinviehzucht; 3. Die Mittelmeerflora des Küsten- und Hügellandes, die im wesentlichen der Flora anderer Mittelmeerländer entspricht mit Weinstock, Feigen- und Granatbaum, Ölbaum, üppigem Getreide, kurz der gegebene Boden für Ackerbau und Baumzucht. Von Bäumen, die vor allem zu Bauzwecken dienen konnten, seien wenigstens Ceder und Cypresse, Eiche und Terebinthe, Sykomore und wilder Ölbaum, Akazie und Weißpappel genannt. Von diesen ist die Sykomore (= der Maulbeerfeigenbaum) der gemeine Baum wie die Ceder der feine: dieselben Leute, welche anstelle der Backsteine die Quadern verwenden, ersetzen die Sykomoren durch Cedern[3]. Das Cypressenholz gilt für besonders dauerhaft; darum sind z. B. am Prachtschiff, unter dessen Bild Hesekiel[4] die Stadt Tyrus darstellt, die Planken aus Cypressen von Senir[5], wie die Ruder aus Eichen von Basan[6]. Der Eiche gleicht äußerlich die Terebinthe; aber wissenschaftlich hat sie nichts mit ihr zu tun; vielmehr entspricht sie dem sogenannten Terpentinbaum und ist für ihr wohlriechendes Harz geschätzt, während ihre Frucht, eine kleine ovale Nuß, zugleich ein treffliches Speiseöl liefert. Für ihr Harz waren noch andere Bäume bekannt, besonders Mastixstrauch und Styraxstaude, und diese verschiedenen harzhaltigen Bäume waren so verbreitet, daß ihr Ertrag einen beliebten Ausfuhrartikel Palästinas, speziell Gileads, bildete[7]. Sonst ist Palästina an Holz nicht sehr reich. Heute sind nur 3,2 Prozent des Westjordanlandes bewaldet. Nun erhebt sich allerdings die Frage, ob das im Altertum nicht wesentlich anders gewesen sei. Der häufige Gebrauch des gewöhnlichen Wortes für Wald (= jaar) im Alten Testament spricht noch nicht unbedingt dafür; denn dieses Wort bezeichnet vielfach nicht den Hochwald, sondern einfach das

[1]) Natürlich zum Verpichen.
[2]) Josephus, Altertümer XV 4$_2$; Plinius XVI 135.
[3]) Jes. 9$_9$. [4]) Kap. 27.
[5]) D. 5. Senir ist nach V. Mos. 3$_9$ der amoritische Name des Hermon.
[6]) Im nördlichen Drittel des Ostjordanlandes. [7]) I. Mos. 37$_{25}$.

Buschdickicht, wildes Gestrüpp u. dgl.[1]; darum ist auch auf Ortsnamen wie Kirjath Jearim (= „Wälderstadt"), Har Jearim (= „Wälderberg") u. a. nicht allzu viel zu geben. Schon mehr mag ins Gewicht fallen, daß z. B. dem Stamm Joseph, als es ihm in seinem Gebiete zu enge wird, Josua den Rat erteilen kann, in die höheren Gegenden des Berglandes hinaufzuziehen und sich dort den Wald auszuroden[2], oder daß es noch zu Nehemias Zeit einen eigenen jüdischen Forstaufseher in königlichen Diensten gibt, der über die Ausnutzung des Holzbestandes in der Umgegend von Jerusalem die Aufsicht zu führen hat[3]. Vor allem aber ist hier ein altes außerbiblisches Zeugnis lehrreich[4]: der hieroglyphische Papyrus Golenischeff erzählt von der erlebnisreichen Reise eines Ägypters Wen-Amon nach der im Altertum wohlbekannten Hafenstadt Dor in Palästina, dem heutigen Tantûra, 25 Kilometer südlich vom Karmel. Der Ägypter soll vom dortigen Fürsten Bauholz für das von jeher holzarme Ägypten einkaufen und beruft sich in den Verhandlungen mit ihm darauf, daß schon des Fürsten Vater und Großvater Holz an die Ägypter verkauft hätten. Nach der im Papyrus enthaltenen Zeitangabe haben diese Handelsbeziehungen um 1150 – 1100 v. Chr. stattgefunden. Nach heutigen Verhältnissen ist ein Holzhandel an dieser Stelle einfach unverständlich. Es gibt auf den Höhen und namentlich in den Tälern des Karmel jetzt noch Wald[5]; aber daß man ihn für Handelszwecke ausbeuten könnte, fällt niemandem ein. Man hat in Palästina ja so wenig Holz, daß alle festeren Bretter und stärkeren Balken von auswärts, aus den Waldungen der südlichen Alpen, dorthin eingeführt werden müssen. Wie unter der Mißwirtschaft der Bewohner der einheimische Holzbestand zurückgeht, läßt sich noch heutigen Tages im Ostjordanland beobachten, wo man sonst, in Basan und Gilead, allerdings noch größeren Eichwaldungen begegnet: Bäume, deren Zweige abgehauen und deren Stamm schwer verletzt ist, sieht man gar nicht selten gerade da, wo der Pflug vordringt. Sie stehen dem Bauer im Wege; deshalb müssen sie fallen. Da aber seine Werkzeuge nicht ausreichen, um den Stamm zu Boden zu legen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als ihn langsam zu vernichten. Die dünneren Zweige werden abgebrochen, und an den Stamm selbst wird Feuer gelegt, ein-, zwei-, dreimal, so viel erforderlich ist, um ihn so schwach zu machen, daß auch er abgebrochen werden kann[6]. Am Libanon wiederum sieht man die Ziegenherden alle Baumschößlinge unbehindert abfressen; nur den berühmten Cedernwald umgibt jetzt eine hohe Mauer, um den jungen Nachwuchs zu schützen. Nach alledem mag die Annahme nicht unberechtigt sein, daß Palästina im Altertum überhaupt stärker bewaldet gewesen sei. Noch in den Kämpfen des englischen Königs Richard Löwenherz wird in der Ebene Saron

[1]) Vgl. z. B. den lehrreichen Parallelismus Jes. 9 17: Dornen und Disteln — Waldesdickicht. [2]) Jos. 17 15. 18. [3]) Neh. 2 8. Zum Waldbestand in der Umgegend von Jerusalem vgl. auch die Rede Hesekiels (21 2 ff.), in der er seine Drohung gegen die Stadt in das Bild eines Brandes des Waldes des Südlandes kleidet. Ihre gegenwärtige Umgebung ist, abgesehen von ein paar Ölbäumen, völlig kahl. Für das Verschwinden ihres Holzbestandes sind noch alle, welche die Stadt einst belagerten, mit verantwortlich zu machen, nicht zum mindesten die Römer, vgl. Josephus, Jüd. Krieg V 12 4.

[4]) S. zum folgenden Guthe, Palästina, 1908 S. 75 ff.

[5]) Der Karmel ist neben der Nazarethgegend sogar das einzige Gebiet des Westjordanlandes, das heute noch größere Wälder aufweist. [6]) Vgl. Jes. 6 13.

nordwestlich von Lydda ein Wald erwähnt, als dessen letzte Zeugen die Eichen nordöstlich von Jafa und westlich von Nâbulus zu betrachten sind. Aber auch so darf man den einstigen Waldbestand Palästinas nicht überschätzen. So kam es hier z. B. niemals zu einer entwickelten Holzkultur und Holztechnik, wie sie in den Ländern heimisch ist, deren Boden reichliches Bauholz liefert. Den besten Beweis für die relative Holzarmut des Landes darf man schon in der Tatsache sehen, daß als Brennmaterial nur wenig Holz verwendet wurde[1], am ehesten Dornen und Disteln[2], für gewöhnlich dagegen Tiermist[3].

Faßt man das Bisherige zusammen, so wird man zu sagen haben, daß unter den Kulturmöglichkeiten, auf die man durch das palästinensische Land selber gewiesen wurde, Ackerbau und Viehzucht obenan stehen. Was diese zweite anbetrifft, so mag noch nachgetragen sein, daß man sich durch das häufige Vorkommen des Wortes, das man mit „Wüste“[4] wiederzugeben pflegt, nicht beirren lassen darf. Wenn z. B. von der arabischen Wüste hat erklärt werden können, sie sei ein fruchtbarer Landstrich, wie er sich für die Besitzer zahlloser Kameelsherden nicht besser wünschen lasse[5], so gilt unter gewissen Vorbehalten Entsprechendes auch von den südlichen und westlichen Wüstengebieten des jüdischen Landes, zumal im Blick auf die alte Zeit: wenigstens Schafen und Ziegen gewähren sie ihr gutes Fortkommen.

Außer auf Ackerbau und Viehzucht aber mußte Palästina durch seine ganze Lage seine Bewohner schließlich auf den Handel hinweisen und zwar den internationalen; denn diese Lage machte das Land zum natürlichen Durchgangsgebiet der großen Handelszüge. Von alters her durchschnitten es die wichtigsten Karawanenstraßen, welche namentlich Babel und Ägypten, die Kulturzentren der alten Welt, mit einander verbanden. Eine Hauptstraße lief, von Ägypten kommend, der Meeresküste entlang[6] bis zum Karmel, um sich hier in zwei Arme zu teilen: der eine folgte der Küste bis nach Phönizien weiter; der andere lief durch die Jesreelebene in die große Jordanspalte ein, entweder um ihr ununterbrochen nordwärts zu folgen und so Nordsyrien zu erreichen, oder um sie wieder, nach Osten ausbiegend, zu verlassen und nach Damaskus zu führen. In Damaskus mündete die andere große Hauptstraße ein, welche von Elath, der Hafenstadt am Roten Meeer, ausgehend, das ganze Ostjordanland durchzog, die sogenannte Königsstraße[7], d. h. Heerstraße, von der Seitenarme ins Westjordanland abzweigten, namentlich der eine, der bei Jericho über den Jordan führte, um sich nach Judäa wie nach Samarien zu wenden. Vom Roten Meer führte aber auch ein selbständiger Arm nach Hebron in Südjudäa, wo er wieder mit einer aus dem Nildelta kommenden Straße zusammentraf. Kurz, die Bedingungen waren gegeben, um einen regen Transithandel zu begünstigen. Und das mag um so mehr betont sein, als gewisse Darstellungen, schon innerhalb des Alten Testamentes selbst[8], es lieben, einen sozusagen weltabgeschiedenen Charakter

[1]) Doch vgl. IV. Mos. 15 32, I. Kön. 17 10 (freilich liegt Zarpath in Phönicien!), Jes. 27 11. [2]) Pred. 7 6. [3]) Hes. 4 15. [4]) Hebräisch midbār.

[5]) J. Euting, Tagebuch einer Reise in Innerarabien, I 1896 S. 142.

[6]) Daher „via maris“ nach ihrem mittelalterlichen Namen. Zu ihrer Geschichte vgl. ZDPV XLI 1918, S. 53 ff. [7]) IV. Mos. 20 17, 21 22.

[8]) Vgl. z. B. IV. Mos. 23 9.

Israels einseitig hervorzukehren, als hätte man ganz für sich allein gewohnt, fern von aller Berührung mit der gesamten übrigen Menschenwelt. Wenn z. B. noch Josephus von der Abgeschlossenheit jüdischer Lebensart spricht, bei der man sich in alten Zeiten nicht mit den Hellenen einzulassen gehabt habe, wie die Ägypter, die Waren von sich aus- und zu sich eingeführt hätten[1], so ist daran nur richtig, daß es zunächst nicht gerade die Hellenen waren, mit denen man sich einzulassen hatte. Umsomehr aber Orientalen, Ägypter, Babylonier, Araber usw., und es bedingt vor allem den Fortschritt einer modernen Betrachtung der kulturgeschichtlichen Verhältnisse, daß man einsehen gelernt hat, wie wenig es angängig ist, die alten Völker zu isolieren, wie wenig zumal die Bewohner des palästinensischen Landes nur auf sich selber angewiesen waren. Treffend hat in dieser Hinsicht bereits Karl Ritter[2] seinerzeit den Doppelcharakter Palästinas erkannt: „Schwer zugänglich durch Wüsten und Meer, gesichert zwischen Klippen, Schluchten und Bergen, ohne Reiz, ohne Reichtümer, ohne Anziehungskraft für das Ausland ... ohne schiffbare Stromgebiete oder andere Naturbegünstigungen", mußte es allerdings einerseits eine nach außen sich abschließende heimatliche Entwickelung begünstigen. Aber freilich auch andererseits neben dieser Isoliertheit die „Begünstigung allseitiger Weltverbindung mit der zu seiner Zeit vorherrschenden Kultursphäre der alten Welt, durch Handels- und Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Lande, mit der arabischen, indischen, ägyptischen wie mit der syrischen, armenischen, griechischen wie römischen Kulturwelt, in deren gemeinsamen räumlichen und historischen Mitte". Was in diesen an sich durchaus richtigen Sätzen auffällt, ist, daß in der Aufzählung der Kulturwelten, in deren räumlichen und historischen Mitte Palästina liege, Babel nicht mit aufgeführt wird. Heute würde man es sogar an erster Stelle nennen, und mit Recht. Aber die Berliner Vorlesungen, aus denen Ritters berühmte Erdkunde hervorging, sind von 1820 ab gehalten worden. Damals ahnte man von babylonischen Einflüssen auf Palästina allerdings noch herzlich wenig. Wenn man aber von palästinensischer Kultur doch schon einiges (und im Grunde nicht wenig) verstand, so mag es nebenbei eine Warnung denen gegenüber sein, die für ein Verständnis palästinensischer Kulturwerte alles und jedes Heil nur von Babel erwarten oder sie gar vollständig Babel selber zuschreiben! Wenn im übrigen Ritter von einer sich abschließenden „heimatlichen" Entwickelung spricht, so gilt das nach einer Seite hin noch in geradezu potenziertem Sinne: die einzelnen Landesteile, vor allem Westjordan- und Ostjordanland, aber auch Süden und Norden des Westjordanlandes selber, waren in einer Weise gegen einander abgeschlossen, daß das „heimatlich" sich in Wirklichkeit immer wieder auf kleinere Kreise beschränkte, und das ist für das Verständnis des politischen Lebens Israels von wesentlicher Bedeutung. Es erschwerte nicht allein die Entwickelung zum bleibenden einheitlichen Staat, es machte sie schließlich unmöglich.

Was auf Palästinas Handelswegen einzog, waren nicht blos materielle Güter. Nirgends in der Welt vollzieht sich ein Warenverkehr ohne Gedankenverkehr, und überall werden mit den sinnlichen Werten zugleich geistige eingetauscht und ausgetauscht. Auf denselben Wegen, auf denen Güter einzogen,

[1]) Gegen Apion I § 12. [2]) Erdkunde, 15. Teil, 1. Abteilung S. 10 f.

zogen aber auch Güter aus, Güter und — Menschen. Die Straßen, auf denen einst die Israeliten selber in das palästinensische Land kamen, auf denen immer wieder fremde Händler des Weges zogen, um ihm ihre fremden Produkte zu bringen, waren die gleichen, auf denen später die Juden ihrerseits das Land verlassen sollten, um selber in der Fremde Waren zu verhandeln und, allmählich tiefer in den Handel hineinwachsend, sich in ihr auch dauernd niederzulassen. Es mußte die „Tür der Völker", wie Hesekiel einmal[1] Jerusalem als Durchgangspunkt der Karawanen auf ihrem Wege zum tyrischen Weltmarkt nennt, nur erst recht aufgetan sein, um für die Juden selber zur Ausgangstür zu den Völkern zu werden. So wurde schließlich die natürliche Lage des palästinensischen Landes ein Grund zur jüdischen Diaspora.

Nach einer Seite hin blieb es seinen Bewohnern so ziemlich jede Anregung schuldig, nach Seiten der Kunst: „die kahlen Berggipfel ohne Wälder, die Abhänge nur zum Teil bebaut, die Ebenen nur im Frühjahr mit Blumen und Gras bewachsen, sonst braun und verbrannt, das vegetative Leben im Sommer und Herbst erstorben — das ist im ganzen ein prosaisches Bild, ein ermüdend langweiliger Anblick. Wo hätte da der kanaanitische Bauer lernen sollen, was Schönheit sei?" Und der gute Kenner Palästinas, dem diese Worte entliehen sind[2], fährt mit der Frage fort, wo da die freundlichen Götter der Griechen Platz gehabt hätten? Allerdings sind die heiteren Gestalten der Olympier auf anderem als palästinensischem Boden gewachsen. Aber auch in religiöser Hinsicht wirkte Palästina in seiner Art Richtung gebend. Es ist vielleicht sogar seine größte erzieherische Eigentümlichkeit, daß es als ein Land, dessen Fruchtbarkeit so ganz und gar vom Regen abhängig ist, seine Bewohner von vornherein mit unbedingter Entschiedenheit auf die Gabe des Himmels anweist, und gerade von Kennern ländlicher Verhältnisse wird uns die Erfahrung bestätigt, daß, je mehr der Mensch zum Gedeihen seiner Arbeit von Naturerscheinungen abhängig ist, denen gegenüber er selber machtlos dasteht, sich um so mehr Gottergebenheit bei ihm findet. So ist das Bild des Landmannes, der über der kostbaren Frucht harrt, bis sie den Frühregen und den Spätregen empfange[3], das Bild des frommen Palästinensers: er läßt Gott nicht, er segne ihn denn[4].

Zweites Kapitel.
Die vorisraelitische Kultur Palästinas.

1. Einleitendes.

Für eine Betrachtung der Kultur Israels hat sich in den letzten Jahrzehnten und letzten Jahren der Horizont gewaltig geweitet. So lange man für sie nur auf schriftliche Quellen angewiesen war, waren die Grenzen unserer Erkenntnis mehr oder minder mit der Zeit gegeben, der man diese Urkunden glaubte

[1]) 26 2. [2]) Benzinger, Hebräische Archäologie [2] 1907 S. 19. [3]) Jak. 5 7.
[4]) Vgl. I. Mos. 32 27.

zuschreiben zu müssen, und Kritik wie Hyperkritik sorgten dafür, daß diese Zeit nicht zu hoch angesetzt wurde. Was sich vollends über eine Kultur der vorisraelitischen Bevölkerung sagen ließ, das beschränkte sich im wesentlichen auf das, was man aus der israelitischen Literatur zwischen den Zeilen glaubte lesen zu dürfen. Heute reden die Steine, und die schönen Erfolge der ersten Grabungen in Palästina berechtigen zu noch schöneren Hoffnungen für die Zukunft. Aber auch außerhalb Palästinas, vorab in Ägypten sowie in Babylonien und Assyrien, und seit einigen Jahren in Kleinasien, in Boghazköi, der Hauptstadt des alten Hethiterreiches, hat der Spaten der Ausgräber Resultate zu Tage gefördert, von denen aus auf die Vorgeschichte Palästinas ein völlig neues, ungeahntes Licht fällt.

Während die ägyptischen Ausgrabungen bis in die letzten Jahre des 18. Jahrhunderts und die mesopotamischen in das Jahr 1843 zurückreichen, sind die palästinensischen das Werk dieser letzten Jahrzehnte. Die Engländer machten damit den glücklichen Anfang. Ihre ersten Bemühungen, seit den 60er Jahren, galten der Erforschung des Untergrundes Jerusalems, und bis in die Gegenwart hinein lockte sie immer wieder zu erneuten Grabungsversuchen. Eine Wende wie einen Neuanfang bezeichnet das Jahr 1890, wo im Auftrag des englischen Palestine Exploration Fund der durch Ausgrabungen in Ägypten schon rühmlichst bekannt gewordene Flinders Petrie in Tell el-Hesī, wahrscheinlich dem alten Lachis, der wichtigen Feste in der jüdischen Schephela[1], den Spaten ansetzte[2]. Ihn löste bald Frederic Jones Bliß ab, der das glanzvoll begonnene Werk bis zum Januar 1893 fortsetzte[3] Eben derselbe unternahm 1898 – 1900, nachdem er sich in der Zwischenzeit Grabungen in Jerusalem zugewendet hatte, in Verbindung mit R. A. Stewart Macalister die Durchforschung von vier weiteren Hügeln in der Schephela, nämlich von Tell eṣ-Ṣāfi, vielleicht der alten Philisterstadt Gath[4], Tell Sakarīje, vielleicht dem alttestamentlichen Aseka[5], Tell Sandaḥanna, dem alten Mareša[6], und Tell ed-dschudēide[7]. Der nächste große Erfolg der englischen Grabungen war Macalisters Aufdeckung von Tell Dschezer, der vielgenannten Feste Geser am Eingang zum jüdischen Bergland[8],

---

[1]) Lachis war einst kanaanitische Königsstadt (Jos. 10$_3$). Von Josua erobert (Jos. 10$_{31}$ ff., 12$_{11}$), wurde es judäisch (15$_{39}$). Rehabeam befestigte es (II. Chr. 11$_9$, vgl. Mi. 1$_{13}$). Es wurde von Sanherib (II. Kön. 18$_{14.17}$, 19$_8$), später von Nebukadnezar belagert (Jer. 34$_7$). Hier war einst der jüdische König Amazja auf der Flucht von Verschwörern ermordet worden (II. Kön. 14$_{19}$). In nachexilischer Zeit wird es Neh. 11$_{30}$ genannt.

[2]) Vgl. Flinders Petrie, Tell el Hesy, London 1891.

[3]) Vgl. F. J. Bliß, A Mound of many Cities or Tell el Hesy excavated, London 1894, ^{2}1898.

[4]) Zur Geschichte von Gath vgl. aus dem Alten Testament namentlich I. Sam. 5$_8$ f., 6$_{17}$, 27$_2$ ff. (vgl. 21$_{11}$ ff.), I. Chr. 18$_1$, II 11$_8$, II. Kön. 12$_{18}$, Am. 6$_2$, II. Chr. 26$_6$.

[5]) Jos. 10$_{10}$ f., 15$_{35}$, I. Sam. 17$_1$, II. Chr. 11$_9$, Jer. 34$_7$, Neh. 11$_{30}$.

[6]) Jos. 15$_{44}$, Mi. 1$_{15}$, I. Chr. 2$_{42}$, 4$_{21}$, II 11$_8$, 14$_8$ f., 20$_{37}$, I. Makk. 5$_{66}$, II 12$_{35}$.

[7]) Vgl. Bliss and Stewart Macalister, Excavations in Palestine during the years 1898–1900, London 1902.

[8]) Einst kanaanitische Königsstadt (Jos. 10$_{33}$, 12$_{12}$), blieb Geser in kanaanitischem Besitz (Jos. 16$_{10}$, Richt. 1$_{29}$), bis es der Schwiegervater Salomos, der Pharao von Ägypten, eroberte und seiner Tochter als Mitgift schenkte, worauf es Salomo neu befestigte (I. Kön.

seit 1902[1]. Jetzt regte sich auch auf Seite deutscher Forscher der Eifer wieder, nachdem schon zu Anfang der achtziger Jahre Hermann Guthe im Auftrag des Deutschen Palästinavereins in Jerusalem erfolgreiche Arbeit getan hatte[2]. Als Wirkungsfeld wählten sie den Norden des Landes, die Ebene Megiddo. Ernst Sellin, damals in Wien (jetzt in Kiel), machte, von der Wiener Akademie der Wissenschaften und von hochherzigen privaten Gönnern unterstützt, den Anfang mit der Ausgrabung von Tell Ta'annek, dem alttestamentlichen Thaanach[3] (1902 f. und 1904)[4]. Ihr folgte 1903–1905 die von Baurat G. Schumacher geleitete Ausgrabung von Tell el-Mutesellim, dem alten Megiddo[5], die mit Unterstützung des deutschen Kaisers und der Deutschen Orientgesellschaft der Deutsche Palästinaverein veranstaltete[6]. Seit 1907 wandte sich Sellin der Ausgrabung Jerichos zu[7]. Im Jahre darauf begann eine amerikanische Expedition, die von der Harvard-Universität ausging, im alten Stadthügel von Samarien zu graben[8]. Die Engländer blieben dem Südwesten des Landes treu und setzten 1911 und 1912 in 'Ain Schems, dem alten Beth Schemesch, etwa in der Mitte zwischen Jerusalem und dem Küstenstrich[9], den Spaten an[10]. Wieder mit Unterstützung der Wiener Akademie nahm 1913 Sellin die Ausgrabung Sichems (beim Dorfe Balāṭa) in Angriff[11]. All diesen Unternehmungen hat der Krieg ein vorläufiges Ende gemacht.

---

9 15–17). Eine besondere Rolle spielt es in Zeiten von Kämpfen gegen Feinde vom Westen (II. Sam. 5 25, I. Chr. 14 16, 20 4), namentlich auch in makkabäischer Zeit (I. Makk. 4 15, 7 45, 9 52, 13 43 ff. u. a.).

[1]) Vgl. R. A. Stewart Macalister, The excavation of Gezer 1902—5 and 1907—9, 3 vls., London 1912. Populär: Macalister, Bible Sidelights from the Mounds of Gezer, London 1906; deutsch von Hashagen, Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Geser, Wismar i. Mecklenb. 1907.

[2]) Guthe, Ausgrabungen bei Jerusalem, ZDPV IV (1881) S. 115–119; V (1882) S. 7–204, 271–378.

[3]) Jos. 12 21, 17 11, 21 25, Ri. 1 27, 5 19, I. Kön. 4 12, I. Chr. 7 29.

[4]) Vgl. E. Sellin, Tell Ta'annek: in den Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, Phil.-hist. Klasse, B. 50 Abt. 4 Wien 1904; derselbe: Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek, ebenda Bd. 52, 1906.

[5]) Jos. 12 21, 17 11, Ri. 1 27, I. Kön. 4 12, 9 15, II 9 27, 23 29 f., I. Chr. 7 29, II 35 22, Sach. 12 11.

[6]) Vgl. Tell el-Mutesellim, Bericht über die 1903 bis 1905 veranstalteten Ausgrabungen. I. Band: Schumacher, Fundbericht, hrsg. von Steuernagel, Leipzig 1908.

[7]) E. Sellin u. C. Watzinger, Jericho, die Ergebnisse der Ausgrabungen 1913.

[8]) Der abschließende Bericht steht noch aus, vgl. einstweilen Kittel im Theol. Literaturblatt 1911 Nr. 3 und 4, und Thiersch in ZDPV XXXVI (1913) S. 49 ff.

[9]) Zur Lage und Geschichte vgl. Jos. 15 10, I. Sam. 6 12 ff., I. Kön. 4 9, II 14 11. 15, II. Chr. 28 18.

[10]) Vgl. Thiersch in ZDPV XXXVI (1913), 60 ff. XXXVII (1914), 61.

[11]) Anzeiger der phil.-hist. Klasse der k. Akademie der Wissenschaften zu Wien vom 4. März (Jahrg. 1914, Nr. VII). — Als zusammenfassende Darstellungen der neueren Ausgrabungen in Palästina seien genannt: Hughes Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907; Thiersch, Die neueren Ausgrabungen in Palästina im Archäolog. Anzeiger zum Jahrbuch des Archäol. Instituts 1907–1909; Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament (Religionsgesch. Volksbücher III, 10) 1908; Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (Aus Natur und Geisteswelt 260) (2 1908); derselbe, Kompendium der palästinensischen Altertumskunde 1913, § 3. Karge, Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina (Bibl. Zeitfragen,

Daß die genannten Ausgrabungsstätten fast alle den Namen „Tell" tragen, ist nicht zufällig. Tell bezeichnet im Arabischen den Hügel, und die Hügel, um die es sich im besonderen Falle handelt, sind von eigener Art. Ihre fast geometrisch gradlinige Profilierung sowie auch die besondere stufenförmige Abdachung ihrer Seitenhänge unterscheidet sie für jedes Auge schon von ferne von aller natürlichen Höhenbildung und läßt etwas von der künstlichen Anlage, die sie bedecken, in ihnen ahnen. Dazu kommt im Frühjahr das frische Grün, in das sie sich im Unterschiede zu den kahlen natürlichen Bergen kleiden. Was für den Laien vielleicht zunächst das überraschendste Ergebnis der Bloßlegung dieser Ruinenhügel ist, ist die fast verblüffende Sicherheit, mit der in den Fundberichten die einzelnen Siedelungsschichten auseinandergehalten werden können, so daß in den meisten Fällen von einer ganz bestimmten Zahl übereinanderliegender Städte die Rede ist: so werden für Tell eṣ-Ṣāfi 3, für Tell ed-dschudēide 4, für Gezer 5, für Tell el-Mutesellim 8 Schichten, für Tell el-Hesī ebenfalls 8 Hauptschichten, dazu noch 3 Unterschichten („subcities") unterschieden. Daß sich die einzelnen Schichten so deutlich gegen einander abgrenzen, ist nicht nur die Folge gewaltsamer Zerstörung von Feindeshand, obwohl es auch daran keineswegs gefehlt hat, es ist schon in der Unzulänglichkeit des alten Lehmsteinmateriales wie in der häufigen Liederlichkeit der Fundamentierung der Gebäude begründet. Und wie Fundamentierung gerade auf palästinensischem Boden nottut, wo die starken winterlichen Regengüsse den Boden bis tief hinein erweichen und heftige Stürme einen Bau bis auf den Grund erschüttern, ist aus den Schlußworten der Bergpredigt[1] zur Genüge bekannt. Wie verhängnisvoll unter solchen Umständen flüchtige Bauart werden kann, mußte noch vor wenig Jahren Nazareth erfahren, als unter einem furchtbaren Regensturm 25 Häuser zusammenstürzten[2]. Wer weiß, ob nicht das erschreckende Bild, das eine Ausgrabung in Thaanach vor uns aufgedeckt hat, einen ähnlichen Sachverhalt voraussetzt: In einem eingestürzten Hause fand sich die Leiche einer Mutter (als solche wird man nach dem folgenden das betreffende weibliche Skelett zu deuten geneigt sein) mit fünf Kindern von 4—16 Jahren. Die Mutter hatte ein Messer neben sich, und um sie her standen Gefäße, wie sie gewöhnlich zur Aufbewahrung von Nahrungsmitteln dienten. Sie was wohl beschäftigt gewesen, das häusliche Mahl zu bereiten, als die Katastrophe[3] eintrat. An ihrem Skelett wurden ihre Schmucksachen und Amulette in der üblichen Ordnung gefunden, ohne daß etwas gefehlt hätte, während, wenn es sich um einen feindlichen Überfall gehandelt hätte, die Räuber schwerlich unterlassen haben würden, sich mit dem Schmuck zu bedienen. Und auf dem Boden fand sich noch die Bronzefigur der Göttin, welche dieser unglücklichen Familie Schutzpatronin sein sollte! — Der Lehm der Wände einstürzender Häuser schmolz von selbst mit dem in den Straßen angehäuften Unrat der Abfälle — der Straßenkot ist ja im Alten Testament sprichwörtlich[4] — zu einer

---

Heft 8/9) 1910; Macalister, A History of Civilization in Palestine 1912; Kittel, Geschichte des Volkes Israel I[3] 1916, I. Buch, Kap. 4.

[1]) Mth. 7$_{24-27}$, vgl. Hes. 13$_{13}$ f.

[2]) Furrer, Wanderungen durch das heilige Land [2]1891, S. 308.

[3]) Es könnte in diesem Falle natürlich auch ein Erdbeben gewesen sein.

[4]) Vgl. Jes. 5$_{25}$, 10$_{6}$, Mi. 7$_{10}$, Sach. 9$_{3}$, 10$_{5}$, Ps. 18$_{43}$.

eine ganze Kultur allmählich bedeckenden Schicht zusammen, welche ihrerseits den Boden für eine neu erstehende abgab. Aber wie den Schlüssel zu einer annähernden zeitlichen Bestimmung der einzelnen Schichten finden? Es ist schon ein außergewöhnlich günstiger Fall, wenn man etwa auf einen Fund stößt, der sich genau datieren läßt, wie z. B. zu Lachis auf einen Brief, der Namen anderwärts bekannter Personen enthält, oder zu Samarien auf eine Alabastervase mit dem Namen Osorkons II. von Ägypten (874—853). Mehr oder minder sichere Anhaltspunkte, wenigstens für eine obere Zeitgrenze, bieten daneben die in großer Zahl vorkommenden Skarabäen, deren Alter nach ägyptischen Funden einigermaßen feststeht. Sonst gibt, in Palästina so gut wie anderwärts, das Material der gefundenen Geräte, ob Stein oder Bronze oder Eisen, die allgemeinen Richtlinien für die Datierung. Nur mag gleich angemerkt sein, daß die Metallarmut des Landes dazu geführt hat, sich hier verhältnismäßig länger als anderswo des Feuersteins zu bedienen. Vor allem aber ist aus einem eindringenden Studium der Entwickelung der Keramik, unter Vergleichung der ihrem Alter nach bekannten ausländischen, die in Palästina zum Teil importiert, zum Teil selbständig nachgeahmt wurde, das Hauptmittel zur annähernden Zeitbestimmung der Schichten, denen die erhaltenen Tonscherben angehören, zu gewinnen. Daß die früheste Siedelungsschicht erreicht ist, dafür ist eine Gewähr erst gegeben, wenn die Grabungsstollen den kahlen Felsen erreichen. Damit aber wird man zum Teil bis in die Steinzeit zurückgeführt, und auch für Palästina beginnt das Dunkel, das über diese vorgeschichtliche Zeit gebreitet ist, sich einigermaßen zu lichten.

2. Die vorgeschichtliche Zeit.

Auch der palästinensische Boden hat eine reiche Ausbeute an behauenen Feuersteinen geliefert[1]. Die ältesten Funde in der Umgegend Jerusalems, überhaupt auf den Höhenlagen des Landes diesseits wie namentlich jenseits des Jordans, weisen bis in die älteste Periode der paläolithischen Zeit zurück[2]. Ist es nur Zufall, daß die sagenhaften Riesengeschlechter, die „Rephaim" der Urzeit, von denen israelitische Erinnerung zu wissen glaubt, gerade in den Gegenden gehaust haben sollen, denen diese Funde vornehmlich entstammen, in der nach ihnen benannten Ebene Rephaim südwestlich von Jerusalem[3] und im Ostjordanland[4]? Die Gunst des Klimas scheint ihnen den Aufenthalt unter freiem Himmel erlaubt zu haben. Nach Funden aus jüngerer paläolitischer Zeit[5] zu schließen, breiteten sich die menschlichen Siedelungen allmählich über die Abhänge in die Täler und über die Küstenebene aus. Die Bewohner sind Jäger und Fischer

[1]) Vgl Blanckenhorn, Über die Steinzeit und die Feuersteinartefakte in Syrien-Palästina, Zeitschrift für Ethnologie XXXVII (1905) S. 447—468; ferner derselbe in ZDPV XXXV (1912) S. 134 ff.

[2]) Sie entsprechen dem sogenannten Chelléen im weiteren Sinn; die Leitform der Zeit ist das Faustbeil von mandelförmiger Gestalt.

[3]) Vgl. Jos. 15 8, 18 16 und öfter,

[4]) Vgl. V. Mos. 2 11. 20 f., 3 11, Jos. 12 4.

[5]) Sie entsprechen dem sogenannten Moustérien und unteren Solutréen oder Eburnéen, und die in der Höhle Antelias am Libanon gemachten dem Magdalénien, ohne daß sie freilich die Vollendung der Produkte des französischen Magdalénien erreichten.

und leben von ihrer Beute; sie wohnen in Grotten und Höhlen[1]), allenfalls schon in primitiven Hütten, zu denen sie Zweige oder die Felle wilder Tiere[2] verwenden. Felle dienen ihnen auch zur Kleidung; mit Knochennadeln, wie ihrer noch einige gefunden wurden, mögen sie sie notdürftig zusammengenäht haben; denn vom Spinnen wußten sie noch nichts. Ebensowenig von Töpferei. Auch von Ackerbau und Viehzucht ist keine Spur nachweisbar. Dagegen sind durchbohrte Muscheln die ältesten Zeugen primitiven Schmuckes, der zugleich noch Amulett ist[3].

Das erste Auftreten geschliffener Steinwerkzeuge, speziell von Beilen und Meißeln, ist für die neolithische Zeit charakteristisch, wenn es auch nicht gleich an ihren Anfang zu setzen ist; denn man hat mit einer langen Übergangszeit von Paläolithikum zu Neolithikum zu rechnen. Hier beginnt die Töpferei, durchaus noch Handarbeit, ohne Benutzung von Drehscheibe und ohne Verzierungen. Die spätere neolithische Zeit, die wir namentlich dank den Grabungen zu Gezer schon besser kennen, zeigt auf allen Seiten den Fortschritt. Noch ist die Höhle die natürliche Wohnstätte des Menschen. Die ausgedehntesten Höhlenfunde haben die Ausgrabungen von Mareša geliefert; nur daß sich diese vielzelligen unterirdischen Räume – Macalister fand einmal in einer einzigen dieser Höhlen nicht weniger als 60 Zimmer – mit ihren zum Teil ganz gewaltigen Dimensionen (bis zu 120 Meter Länge auf 24 Meter Höhe) zeitlich nicht recht bestimmen lassen. Innerhalb des Stadtberges von Gezer hat Macalister 44 Höhlen genauer untersucht. Durchweg verrät sich, wie der Mensch allmählich das, was ihm die Natur nur unvollkommen bietet, seinen steigenden Bedürfnissen künstlich anpaßt, die Wände der Höhle mit der Steinaxt bearbeitend. Schon in der Gestaltung des Zuganges zeigt sich die bewußte Überlegung. Ein paar Stufen weisen den Weg, während ein möglichst enger Durchschlupf die Verbindung mit der Außenwelt vermittelt. Durch ihn dringt wohl auch das einzige Licht, das die Höhle spärlich erhellt. Dagegen waren in den Höhlen zu Megiddo Lämpchen in Wandnischen aufgestellt, durch die sie künstlich beleuchtet wurden. Zuweilen waren zwei oder drei dieser Höhlen in Gezer durch eine Tür mit einander verbunden. In einigen Fällen lagen Spuren vor, daß die Bewohner sich die Mühe genommen hatten, das Regenwasser abzuleiten, während man umgekehrt in einer Höhle einer Zisterne begegnet, die seiner Sammlung dienen sollte. Im allgemeinen bot der weiche Kalkstein der Bearbeitung auch mit primitiven Werk-

---

[1]) Als „Bewohner von Höhlen" (hebräisch ḥôr = Höhle) ist es beliebt geworden, den Namen „Horiter" zu erklären, unter dem die früheren Bewohner Edoms erscheinen, die das höhlenreiche Gebirge im Süden des Toten Meeres inne hatten (I. Mos. 14 6, 36 20 ff., V 2 12. 22). Aber diese Etymologie ist wahrscheinlich nur eine nachträgliche, künstliche. Richtiger wird man die Horiter mit der ägyptischen Bezeichnung für das südliche Syrien Charu zusammenzustellen haben; dagegen ist eine weitere, von Hugo Winckler vollzogene Kombination der Horiter mit den in Boghazköi nachgewiesenen Charri (= Arier?) angesichts des semitischen Charakters horitischer Eigennamen sehr zweifelhaft; vgl. Kittel, Geschichte[3] S. 38 ff.

[2]) An Tieren haben sie den europäischen Auerochsen, den Ur, den mesopotamischen Damhirsch, den Steinbock, das wollhaarige Nashorn, den syrischen Bären und das Wildschwein.

[3]) Amulette sind gewöhnlich durchbohrt, um angehängt werden zu können.

zeugen keine besondere Schwierigkeit. In einer Höhle zu Gezer fanden sich auf einem durch Glättung der oberen Wandteile hergestellten Fries unter anderem Gekritzel primitive Zeichnungen von Tieren: Kühen, Büffeln und Hirschen; mit den entsprechenden Zeichnungen französischer oder spanischer Höhlenbewohner können sie es allerdings bei weitem nicht aufnehmen.

Auch in die Anfänge des Hausrates vermögen wir einen Blick zu tun. Hier sind es Überreste kleiner Feuersteinmesser, die zum Zerlegen des Fleisches dienen mochten, Sägen, Schaber, Beile und Meißel, dort Spinnwirtel, die zeigen, daß man sich inzwischen den ersten Versuchen des Spinnens zugewendet hat, dort wieder die Überreste einfacher Tonwaren, die noch durch ihre Schwere und ihre Durchlässigkeit ihre Unzulänglichkeit verraten. Aber schon macht sich auch hier primitiver künstlerischer Trieb geltend: man fängt an, auf die Form Gewicht zu legen, und sucht die Geräte des täglichen Lebens durch Verzierungen gefälliger zu gestalten. Noch geschieht die Faktur von bloßer Hand: selbst an vollendeteren Formen sind Fingerabdrücke wahrnehmbar. Die Ornamentik ist zunächst mehr linearer Art: Strichornamente, Netz-, Leiter-, Schachbrettmotive, Wellenlinien usw., die mit spitzen oder gezahnten Steinwerkzeugen in den geglätteten Ton eingeritzt oder mit derber roter Farbe auf gelblich-weißen Untergrund aufgetragen sind. Aus dem Brauch, mehrere Krüge an einer Schnur zusammengebunden zu tragen, sieht man die sogenannte Schnurleiste als beliebte Verzierung an ihrem Halse entstehen[1]. An ihrer Mitte entwickelt sich aus einem ursprünglichen Tonknopf der gewellte Simsgriff als bequemere Handhabe. Steinerne Pflugspitzen und Sichelschneiden lassen schon auf die Anfänge von Ackerbau schließen; er ist vor allem Getreidebau. Zum Mahlen des Getreides dienen primitive Mühlen, aus einem kreisrunden Stein bestehend, über den ein zweiter walzenförmiger mit der Hand hin und her bewegt wird. Wie der Fund von Knochen von Schafen, Ziegen, Kühen, Schweinen und vielleicht Eseln beweist, geht neben dem Ackerbau etwas Viehzucht einher. Zuweilen finden sich ganze Haufen von Steinen zusammen geschichtet. Sie dienten zum Teil wohl der Zubereitung von Speisen. Im Feuer wurden sie erhitzt und, nachdem dieses ausgegangen war, wurde das Fleisch oder der Teig auf sie gelegt, oder sie wurden in das Wasser, in welchem das Fleisch kochen sollte, stark erhitzt hineingeworfen, um ihm ihre Hitze abzugeben[2]. Andere mochten als Wurfsteine gegen wilde Tiere und menschliche Feinde Verwendung finden. So wird es nicht zufällig sein, daß in Megiddo 200 auf einem Haufen an einem befestigten Turm zusammenlagen. Dem Schutze nach außen dienten sonst, sofern es eines solchen auf steilem, schwer zugänglichem Felsen überhaupt noch bedurfte, niedrige Steinmauern, etwa mit vorgelagertem Wall aus festgestampfter Erde und steinbesetzter Böschung. Solche Mauern gewinnen erst recht einen Sinn, nachdem man den Schutz der Höhle verlassen hat, und in der Tat zeigen sich auf dem nackten Felsen hin und wieder Spuren primitiver Hütten aus Lehm, Stroh und Rohr.

Die neolithischen Bewohner Gezers pflegten ihre Leichen zu verbrennen.

[1]) Daß es auch Sitte gewesen sein muß, an Schnüren Tongefäße aufzuhängen, davon zeugen an vielen vielleicht noch die Ösen.

[2]) Vgl. zu diesem Brauch Jacob, Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert, [2] 1897 S. 90.

Zu den interessantesten Funden Macalisters gehört ein primitives Höhlenkrematorium, dessen Kamin künstlich durch den Felsen geschlagen war. Noch sprechen seine rauchgeschwärzten Wände und auf dem Felsboden die dicke Aschenschicht, die mit größeren Knochenresten durchsetzt ist, von der ursprünglichen Bestimmung dieser Höhle. Unter den Resten der Gebeine fand sich neben viel Tongerät, das einst das zur Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Verstorbenen Notwendige enthalten mochte – ein Zeichen, daß man ihnen ein gewisses Fortleben zutraute – ein Tierknochen, dessen Durchbohrung darauf hindeuten mag, daß es sich um ein Amulett handelt. Ein in derselben Höhle gefundenes Steinidol, wohl auch nur ein Amulett, steht ungefähr auf gleicher Höhe wie ein Fund in Megiddo: Kopf und Rumpf sind einfach durch Sägeschnitte in den weichen Kalkstein angedeutet. Deutlicher hebt sich wenigstens der Kopf an einem ähnlichen Idol aus Tell eṣ-Ṣāfi ab. Im übrigen fällt zur Beurteilung der Religion dieser neolithischen Bewohner vor allem ins Gewicht die Beurteilung der sogenannten „Napflöcher", die an verschiedenen Grabungsorten, nicht zum mindesten in Petra[1], der alten Edomiterstadt[2] und späteren Hauptstadt der Nabatäer, auf Felsoberflächen entdeckt wurden. Bald sind sie spärlicher, bald häufiger – in Gezer z. B. finden sich auf einer Felsfläche von 27,5 Meter auf 24,4 Meter Ausdehnung nicht weniger als 83 dieser Schalen, in Tell ed-dschudēide auf einer solchen von 48,25 Meter zu 36 Meter mehr als 100 –, bald sind sie enger, bald weiter – in Gezer z. B. schwankt ihr Durchmesser zwischen 15 Zentimeter und 2,44 Meter –, bald rund, bald rechteckig, bald tiefer, bald weniger tief – die kleinsten in Megiddo messen 3 Zentimeter Tiefe. Zuweilen erweitern sie sich zu förmlichen Gruben und gewähren einen Zugang zu der unter dem Felsen sich ausdehnenden Höhle. Unter sich wiederum sind sie vielfach durch Rinnen verbunden. Kurz, an der Künstlichkeit dieser Anlagen ist im allgemeinen nicht zu zweifeln, wenn es auch nicht an unregelmäßigen Vertiefungen fehlt, für die man am einfachsten natürlichen Ursprung annimmt. Diese Napflöcher sind Gegenstand lebhafter wissenschaftlicher Diskussion geworden[3]. Sicher ist, daß sie vielfach rein profanen Zwecken dienten, sei es als Behälter des Regenwassers, sei es als Getreidemörser, sei es als Öl- und Weinkeltern, sei es als Tiertränken oder als Waschtröge, sei es einfach als Halter eingerammter Pfähle zum Bau der Hütten usw. Daneben aber ist, wie schon ethnologische Parallelen nahelegen, nicht zu leugnen, daß sie in vielen Fällen kultischen Sinn hatten, und zwar führt schon das an ihnen beobachtete Rinnensystem darauf, daß sie zum Teil der Aufnahme von Trankspenden dienten, die ursprünglich einem im Innern des Steines oder der Erde hausenden Wesen zugeführt werden sollten[4]. Dabei kann es sich um einen durstigen Totengeist – denn die Toten leiden besonders unter Durst[5] –

[1]) Vgl. Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer, 1909 S. 61. 81. 140. 222 ff. usw.

[2]) Zur Identität von Petra und Sela (II. Kön. 14$_7$) vgl. u. a. Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 388 f. Anders Greßmann zur Stelle des Königsbuches.

[3]) Vgl. u. a. Kittel, Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte 1908, S. 118 ff.; Dalman, Palästinajahrbuch IV (1908) S. 23—53; Greßmann, Dolmen, Masseben, Napflöcher in ZatW XXIX (1909), S. 124—128.

[4]) Vgl. noch Richt. 6$_{20}$.

[5]) Vgl. u. a. die bei Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament 1909 S. 133 ff. angeführten Belege.

oder um einen richtigen Erdgeist handeln (und zuweilen sind die Grenzen zwischen beiden fließende). An Tränkung eines Totengeistes denkt man natürlich am ehesten, wo die Napflöcher am Eingange einer Grabhöhle angebracht sind, nur daß es in diesem Falle noch eine offene Frage bleibt, in wie weit die Spende sakralen Charakter trägt, d. h. im eigentlichen Sinne „Opfer"-spende ist. Doch sprechen für diese Deutung möglicherweise noch die auf vertikalen Flächen des Steines angebrachten Napflöcher; sieht man in ihnen vielleicht doch mit Recht zu Votivzwecken vorgenommene Nachahmungen der ursprünglichen horizontalliegenden. Auch erweist sich wohl die in Gezer unter der mit den 83 Napflöchern versehenen Felsplatte liegende Höhle durch den Fund zahlreicher Schweineknochen als Heiligtum. Das Schwein scheint, wie z. B. in Babylonien und im alten Griechenland, das bevorzugte Opfertier gewesen zu sein. Und das gerade macht es erklärlich, daß es später den Israeliten, von ihrem jahvistischen Standpunkt aus, für unrein galt, so gut wie dann die christliche Kirche den Genuß von Pferdefleisch verpönte, weil das Pferd Opfertier unserer heidnischen germanischen Vorfahren gewesen war.

Andere Heiligtümer hat man in den Dolmen sehen wollen, die, wenn auch im Westjordanlande weniger zahlreich, im Ostjordanland massenhaft vorkommen[1]. Aber ihre normale Form, zwei Seitensteine mit Verschlußsteinen, die zusammen ein sich verengerndes Rechteck umschließen und mit einer Steinplatte[2] (oder mit mehreren) überdacht sind, scheint darauf hinzuweisen, daß sie zunächst nichts anderes als eine Nachahmung der Grabkammer im Felsen, eine „Steinstube" darstellen sollen und also ursprünglich Gräber sind. Dabei ist denn auch ganz natürlich, daß sie im Ostjordanland häufiger anzutreffen sind, weil es hier an natürlichen Höhlenbildungen in den Felsen gebricht. Auf ihrem Flurstein begegnet man wieder den bekannten Napflöchern, und hier kann über ihre wahre Bestimmung, der Aufnahme von Trankspenden für die Toten zu dienen, schwerlich ein Zweifel aufkommen. Prähistorische Gräber darf man außer in gewissen Steinhügeln (= cairns)[3] vermutlich auch in den (mit den Dolmen z. T. verbundenen) Steinkreisen (= Kromlechs) sehen, an die schon der mehreren Orten in Palästina eignende Name Gilgal (= [Stein-]kreis) erinnert[4]. Noch heute

[1]) Vgl. die lehrreiche Übersicht über die megalithischen Denkmäler Palästinas auf der Karte bei Vincent, Canaan, S. 395. Mader, Megalithische Denkmäler im Westjordanland ZDPV XXXVII (1914), 20—44. Dolmen vermutet v. Gall (Altisraelitische Kultstätten S. 83 und 91) in den großen Steinhaufen im Tale Achor (Jos. 7 26) sowie vor Ai (8 29).

[2]) Daher die Illusion des Altartisches. So hat man auch in Westeuropa die Dolmen als Druidenaltäre deuten wollen; aber man ist mit Recht davon zurückgekommen. Das schließt nicht aus, daß in der Bileamsgeschichte die sieben Altäre (IV. Mos. 23 1. 14. 29) möglicherweise als eine Umdeutung alter Dolmen zu beurteilen sind — man meint z. T. sogar, sie noch identifizieren zu können (vgl. Kahle, a. a. O. S. 26).

[3]) „Burial mounds are called 'cairns', when their constructive material consists of small stones", Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics IV S. 467a.

[4]) Außer dem bekannten Gilgal zwischen dem Jordan und Jericho, dem heutigen Tell Ĕelĝul, gab es, wie es scheint. zum mindesten ein zweites, jenes Gilgal, wo Elia und Elisa ihre Anhänger versammelten (II. Kön. 2 1 ff., 4 38) und dessen entarteten Kult später die Propheten bekämpften (Am. 4 4, 5 5, Hos. 4 15, 9 15, 12 12; vgl. auch V. Mos. 11 30), sei es nun das heutige Ĝûleĝîl östlich von Sichem, sei es Ĝilĝiljâ südwestlich von Silo

lieben es die Beduinen des Ostjordanlandes, um ihre Gräber Steinkreise zu ziehen, wäre es auch nur, um die wilden Tiere abzuhalten. Aber die Tatsache, daß jene selben Orte in historischer Zeit bedeutende Kultstätten sind, legt, beim bekannten Konservatismus in Bezug auf solche Dinge, die Annahme nahe, daß diese Grabstätten als solche die Mittelpunkte kultischer Verehrung waren, ja daß sie den betreffenden Orten vielleicht überhaupt erst ihre Heiligkeit verliehen. Ob mit Totenkult endlich auch die Menhirs, unbehauene oder roh behauene große Monolithe, wie sie meist vereinzelt gefunden wurden, zusammenhängen, wage ich nicht zu entscheiden. An sich könnten sie ebenso gut als Behausung irgend eines anderen Geistes als eines Totengeistes gegolten haben. Gerade auf vorderasiatischem Boden ist die für uns schwer vollziehbare Vorstellung eines inneren Zusammenhanges von Stein und numen ganz gewöhnlich. Den Arabern z. B. kann Clemens von Alexandrien einfach nachsagen, sie verehrten den Stein. Und wie eine derartige Auffassung, für die sich weitere Belege noch aus dem Verlauf unserer späteren Darstellung ergeben werden, dem Palästinenser bis auf den heutigen Tag im Blute sitzt, mag aus einer interessanten Mitteilung Flinders Petrie's erhellen: „Ein Stück Grund zwischen zwei Häusern im Dorfe Bureyr, von wo meine Arbeiter zur Ausgrabung von Lachis herkamen, war vorn mit einem Steinwall eingehegt und ganz unbetreten, mit Unkraut dicht überwachsen. Auf einer Seite war ein Loch in der Mauer mit einem Steingesims quer dadurch, das mich sofort an die Gesimse in ähnlichen Löchern im prähistorischen Tempel von Hagiar Kim auf Malta erinnerte. Auf diesem Gesims stand ein Steinkegel, der untere Block einer römischen Mühle. Ich fragte, warum er da sei, aber niemand wollte es mir sagen. Zufällig fanden wir später einen anderen derartigen Mühlstein bei den Ausgrabungen von Lachis. Aber ich ließ ihn am Ende unserer Arbeit im Lager zurück. Nachdem wir einige Tage gereist waren, zog zu meiner großen Überraschung mein Eselführer den Steinkegel aus seiner Satteltasche und sagte, er könne ihn nicht die ganze Strecke bis nach Hause befördern. Ich fragte ihn, warum er ihn überhaupt mitgenommen habe, und wozu ihm ein solcher Stein nützen könne, daß er es der Mühe wert gehalten habe, sein Tier zu einer zwei- oder dreiwöchentlichen Reise damit zu belasten. Die einzige Antwort, die ich aus ihm herausbringen konnte, war, daß es ein „guter Stein" sei"[1].

Neben den megalithischen heiligen Stätten, vielleicht zum Teil mit ihnen noch zusammenhängend, gibt es andere Bauten kyklopischer Art, z. B. prähistorische Straßen, wie sie schon 1818 den englischen Reisenden Irby und Mangles bei den Ruinen von Main in Moab aufgefallen waren, und wie sie neuerdings

(vgl. u. a. Buhl, Geographie des Alten Palästina 1896 S. 171. 202 f.). Übrigens beschränken sich die palästinensischen Steinkreise keineswegs auf die den Namen Gilgal tragenden Orte. So berichtet Graf von Mülinen über einen Kromlech im Karmelgebiet: „Seine Dimension — fast 60 Meter im Durchmesser — ist viel größer als die der übrigen im Lande aufgefundenen ähnlichen Denkmäler. Er war gebildet aus zwei Reihen gewaltiger orthostatischer Steine von oft 1½ Meter Breite und ¾ Meter Dicke. Mitten durch den Kreis führte eine Straße von platten Steinen, vielleicht eine via sacralis" (ZDPV XXXI (1908) S. 39).

[1]) Fl. Petrie, Researches in Sinai 1906 S. 136. Vgl. Entsprechendes bei Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients 1903, S. 90 ff.

Graf von Mülinen in der Karmelgegend entdeckt hat. „Zu beiden Seiten", so beschreibt sie der Letztgenannte, „erhoben sich Mauern von $1^1/_4 - 1^1/_2$ Meter Dicke und mehr als $1^1/_2$ Meter Höhe. Diese Mauern waren an beiden Rändern gebildet durch Orthostaten; den Zwischenraum füllten kleinere Steine aus.... Die Fläche zwischen den Mauern, die eigentliche Straße, war geebnet, aber nicht gepflastert, ihre Breite betrug durchschnittlich 6 – 7 Meter; je nach dem Gelände, dem sie angepaßt war, erreichte sie auch 8 Meter oder wurde auf 5 Meter eingeengt. Vereinzelt findet man die gleiche Anlage mit einer geringeren Breite von 3 – 4 Metern. Die Trace war meist gerade abgesteckt; dies war auch dann der Fall, wenn erhebliche Steigungen zu überwinden waren, so daß sie zu manchen Höhen auffallend steil heraufführten. Vermöge ihrer Größe und Festigkeit mag die Straße auch zum Schutz durchziehender Heere gedient haben; an gewissen Stellen, wo sie sich bei etwaigen Ansiedelungen öffnete, war sie wohl überhaupt gleichzeitig Befestigung. An anderen Orten sind es nicht doppelte Straßen-, sondern einfache Grenzmauern, die denselben orthostatischen Typus tragen" [1]. Eine weitere prähistorische Festung will Graf von Mülinen in der sogenannten „Kanzelfestung" ebenfalls im Karmelgebiet erkennen [2]. Und ähnliche Mauerbauwerke kennt auch das Ostjordanland. Die stattlichste seiner heute noch stehenden Mauerpartien findet sich in Irbid: hier ist die Ostseite des oben fast ganz flachen Tells noch mit einer zirka 100 Meter langen und bis zu sieben Schichten hohen Felsblockmauer bekleidet, deren einzelne Steine bis über 2 Meter lang sind [3].

Der nächste Eindruck, den man von diesen megalithischen und kyklopischen Bauten empfängt, ist, daß sie das Werk einer großen und starken Rasse gewesen seien. Kein Wunder, wenn sich auch Israel seine Vorfahren als Riesen dachte [4]. Es teilt diesen Glauben mit gar manchem alten oder noch jetzt lebenden Volk. So wußten die alten Germanen von Riesen, welche in der Urzeit die großen Mauern im Lande gebaut hätten [5], und heute noch erzählen sich z. B. die Kanuris (Einwohner von Bornu im Innern Afrikas): „Die Ureinwohner waren Götzendiener; aber Allah hatte ihnen eine ungeheure Größe gegeben. Sie konnten die Früchte auf der höchsten Palme pflücken, und wenn sie sich zum Schlafe niederlegten, ragten ihre Bäuche wie Hügel empor. Sie konnten den Tsadsee in $1^1/_2$ Tagen erreichen und am folgenden Tag zurückkehren mit einem Elephanten oder Hippopotamus unter einem Arm fürs Abendessen. Aber Allah hatte ihnen wenig Wissen gegeben, und sie verstanden sich nicht aufs Kämpfen. So, als das Volk vom Norden und vom Osten kam, wurden sie geschlagen oder in die Wüste getrieben" [6]! Freilich führt der Befund der im Höhlenkrematorium zu Gezer untersuchten Gebeine umgekehrt auf eine kleine Menschenrasse. Heißt das, daß man für diese alten Zeiten Palästinas mehr als eine einzige Rasse anzunehmen habe?

[1]) ZDPV XXXI (1908), S. 27. Über die Verbindung dieser Straße mit einer Kultstätte s. ebenda S. 46. [2]) Ebenda S. 108 ff.

[3]) Thiersch und Hölscher in den Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft XXIII (1904) S. 30.

[4]) Vgl. z. B. IV. Mos. 13_{33}, V 2_{10} f., 9_2 und das oben S. 19 über die Rephaim Bemerkte.

[5]) Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte [3] 1905 II S. 564.

[6]) Hanns Vischer, Across the Sahara, 1910 S. 564 f.

Ein anderes könnte zur Bejahung dieser Frage mit ins Gewicht fallen: während die alten Bewohner von Gezer ihre Toten verbrannten, setzen die Dolmen, also gerade megalithische Bauwerke, die Sitte des Beerdigens voraus. An sich zwar ist nun nicht ausgeschlossen, daß eine und dieselbe Rasse abwechselnd, vielleicht sogar gleichzeitig, die Sitte der Leichenverbrennung und der Leichenbeerdigung geübt habe. Aber näher liegt im besonderen Fall doch wohl die Annahme einer Verschiedenheit gleichzeitiger oder einander folgender Rassen. Nun werden die Höhlenbewohner Gezers nach dortigen Knochenbefunden als Nicht-Semiten ausgewiesen. Auch zeigen zwei Darstellungen von Troglodytenköpfen in gebrannter Erde, die eine aus Gezer, die andere aus Kirjath-Jearim stammend[1], auffallend stark vorspringende Kiefer. Hat man dann die Schöpfer jener megalithischen Werke, die vielleicht jünger als die kleinen Troglodyten Gezers sind, als Semiten anzusprechen? Der Schluß wäre übereilt. Viel eher könnte die doppelte Tatsache, einmal, daß Dolmen sonst besonders stark bei Indogermanen vorkommen, ferner, daß, wie die neueren hethitischen Funde beweisen, Arier durch Kleinasien gewandert sind[2], zur Annahme locken, Indogermanen hätten auf ihrer Wanderung ihre Spuren in Palästina hinterlassen[3]. Indessen gibt auch dagegen eines zu denken: Megalithische Werke wie die genannten können nicht von einer vorübergehenden Eroberung durch fremde Nationen datieren; sie müssen von einer dauernd im Lande seßhaften Bevölkerung unternommen worden sein[4]. Darf man aber für Indogermanen dauernde Seßhaftigkeit auf palästinensischem Boden annehmen? Oder hat man hier eine andere Rasse, etwa eine hethitisch-kleinasiatische, zu vermuten? Diese Fragen können nur aufgeworfen werden; zu ihrer Beantwortung fehlen zur Zeit noch die Mittel. Es müßte auch erst von philologischer Seite der genaue Nachweis geführt sein, woher die nicht semitischen Ortsnamen stammen, deren es in Palästina eine ganze Reihe gibt[5]. Mit Sicherheit läßt sich also einstweilen nur sagen, daß in prähistorischer Zeit in Palästina Nicht-Semiten gewohnt haben. Ob neben und zugleich mit ihnen auch Semiten? Man hat es unter Berufung auf das Zeugnis ägyptischer Denkmäler, zumal für den Süden Palästinas, mit aller Bestimmtheit behauptet. Vielleicht mit Recht. Aber hier ist die Forschung noch weit davon entfernt, abschließende Ergebnisse zu liefern.

Nicht minder groß ist die Unsicherheit in der Datierung. In der Ansetzung des Beginnes der früh-neolithischen Zeit schwankt man zwischen 10000 und 5 – 4000, und die spät-neolithische läßt man schon 5 – 4000 oder erst um 3500 anfangen. Dagegen gewinnt man etwa gegen die Mitte des dritten Jahrtausends hin einigermaßen historischen Boden unter die Füße, so daß man bis dahin zum mindesten ein Jahrtausend zur Verfügung hat, um die verschiedenen besprochenen Werke erster menschlicher Bautätigkeit in Palästina unterzubringen.

[1]) S. die Abbildungen bei Vincent, Canaan, S. 155 f.

[2]) Vgl. namentlich das Vorkommen der arischen Götternamen Mitra, Varuna, Indra, Nāsatya in Urkunden aus Boghazköi (Winckler, Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Dez. 1907, S. 51).

[3]) Vgl. Kittel, Geschichte[3] S. 46 ff.

[4]) Graf von Mülinen in ZDPV XXXI (1908) S. 46.

[5]) Dahin gehört u. a. wahrscheinlich auch schon der Name Jordan (vgl. oben S. 3), der auf Kreta und in Elis wiederkehrt. Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums[3] I, 2 1913 § 476 Anm. S. 705.

3. Die geschichtliche Zeit.

Wenn man früher wohl etwa glaubte, es vor dem Auftreten der Israeliten in Palästina mit einer einzigen Bevölkerungsschicht zu tun zu haben, so hat man heute umgelernt. Zum mindesten ist man mit dem Urteil weniger rasch fertig; denn es ist einstweilen eines der gesichertsten Ergebnisse neuester Forschung, daß die ethnologischen Verhältnisse Palästinas in vorisraelitischer Zeit ganz bedeutend verwickelter liegen, als man bis vor kurzer Zeit fast allgemein anzunehmen geneigt war[1]. So wird man wohl auch die herrschende Meinung aufzugeben haben, als bedeute Amoriter und Kanaaniter dasselbe, höchstens mit dem Unterschied, daß Amurru (= das Amoriterland) vorwiegend den Norden des Landes, Kinaḫna (= Kanaan) dagegen seinen Süden bezeichne[2]. Vielmehr hat man wahrscheinlich Kanaaniter wie Amoriter für die Namen von Bevölkerungsschichten zu halten, und zwar scheinen die Kanaaniter die jüngere gewesen zu sein, welche die älteren Amoriter teils unterjochte, teils auf das Gebirge zurückdrängte, als Herrenschicht aber dem Lande den Namen gab. Die Übergänge von einer amoritischen zu einer kanaanitischen Epoche sind freilich fließende, indem sich die Wanderungen, als deren Resultat sie sich uns schließlich darstellen, nicht nach Jahren und Jahrzehnten, sondern Jahrhunderten bemessen dürften. Es soll denn auch nicht eine Versteifung auf die strenge Bedeutung dieser beiden Namen bezeichnen, wenn wir im folgenden zwischen einer amoritischen und einer kanaanitischen Periode scheiden. Nur daß sich die vorisraelitische geschichtliche Zeit Palästinas für eine kulturhistorische Betrachtung im wesentlichen in zwei Abschnitte zerlegt, soll damit zunächst gesagt sein. Dabei fällt ihr Schnittpunkt ungefähr in die Mitte des zweiten Jahrtausends.

a) Die amoritische Periode (bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends).

Auch wer das Auftreten der Semiten in Palästina hinter die Hälfte des dritten Jahrtausends glaubt zurückschieben zu dürfen, muß zugeben, daß es seinen Charakter als eigentlich semitisches Gebiet doch erst um etwa 2800 gewonnen zu haben scheint[3]. Und das Ereignis, das ihm diesen Charakter verleiht, ist das Vordringen der Amoriter. Die Bedeutung dieser Bevölkerungsschicht erhellt schon aus dem Umstand, daß die Herrscherschicht Babyloniens mindestens zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie, der Dynastie, der ein Hammurapi angehört, als amoritisch anzusprechen ist. Über die Herkunft der Amoriter wird man nicht wesentlich anders zu urteilen haben als über die Herkunft der semitischen Völkerstämme überhaupt. Der fast allgemein verbreiteten Ansicht, daß sie ihre Urheimat in der arabischen Halbinsel gehabt hätten, stehen immer noch gewisse sprachliche Gründe entgegen, von denen wohl die gewichtigsten sind, daß ein ursemitisches Wort für den perennierenden Fluß vorhanden war, der in Arabien

[1]) Vgl. Böhl, Kanaanäer und Hebräer 1911 S. 19.

[2]) Es ist namentlich das Verdienst Böhls, im genannten Werk darüber Klarheit geschafft zu haben.

[3]) Vgl. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I[3] S. 59.

nicht vorkommt, während für Berg jede semitische Sprache ihr eigenes Wort gebildet hat[1]. Hat man also die Urheimat der Semiten nicht besser in einer von Flüssen durchströmten Ebene zu suchen, was für das Zweiströmeland zuträfe? Und dieses vielleicht, da auch die Bezeichnung für Meer ursemitisch sein kann[2], in seiner Meeresnähe? Man würde in diesem Falle in die Gegend des persischen Golfes gewiesen. Je nachdem man sich entscheidet, wird man sich auch das Vorrücken der Amoriter verschieden vorstellen: entweder ziehen sie aus der arabischen Halbinsel nordwärts, um sich zu teilen, der Hauptstrom westwärts nach Palästina und Syrien, ein Nebenarm ostwärts ins Zweiströmeland sich ergießend. Oder sie dringen, von der Gegend des persischen Golfes kommend, gegen Babylonien vor und darüber hinaus westwärts nach Syrien und Palästina. Selbst für die Annahme einer Wanderung der semitischen Völkerwelle von Nord nach Süd fehlt es nicht an Gründen[3].

Wie dem auch sei, es bedurfte nicht erst dieser Verwandtschaft der Bevölkerungsschichten, um die Verbindungsfäden zwischen dem Zweistromland und dem „Westland" anzuknüpfen. Der Grund zur Verknüpfung lag tiefer: „Jedes Staatswesen, das vom Euphrat und Tigris her sich ausdehnt und über sich hinauswächst, muß, um nicht gegenüber dem europäisch-vorderasiatischen Kulturkreise eine Binnenmacht zu bleiben, das Mittelmeer zu erreichen suchen, ist damit auf die Eroberung der phönizischen Mittelmeerküste angewiesen und darf dann natürlich auch, um eine Unterbrechung der Verbindung auszuschließen, auch deren Hinterland, das nordwestliche Syrien und Palästina, nicht in anderen Händen lassen"[4]. So rühmt sich schon der erste große Eroberer, der Babylonien spätestens um 2600 beherrschte, Lugalzaggisi, daß ihm sein Gott bis zum oberen (d. h. zum mittelländischen) Meere die Wege geebnet habe. Sargon I. von Agade (um 2500), derselbe, dessen Aussetzungsgeschichte ein Seitenstück zu derjenigen Moses bildet[5], „überschreitet" sogar „das Meer des Westens, erobert das Land des Westens bis an sein äußerstes Ende, bringt es unter einheitliche Verwaltung und stellt seine Bildsäulen im Westen auf"[6], und sein Sohn Narâm-Sin wandelt in seinen Fußstapfen, indem er sich den Titel eines „Königs der vier Erdteile" beilegt. Bald darauf weiß Gudea von Lagasch zu berichten, daß er zur Erbauung seiner Tempel Cedern vom Amanus[7], d. h. Antilibanon, herbeigeschafft und aus den Bergen des Westlandes große Steinblöcke geholt habe. Ein halbes Jahrtausend später nennt sich noch der Elamiter Kudur-mabuk, der Vater eines

[1]) Vgl. Guidi, Della sede primitiva dei popoli Semitici (Atti della R. Accademia dei lincei, Roma 1879) und Jacob, Altarabisches Beduinenleben[2] 1897 S. 28.

[2]) Vgl. Jacob, a. a. O.

[3]) Vgl. Procksch, Die Völker Altpalästinas 1914, S. 11.

[4]) Lehmann-Haupt, Israel, Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911, S. 1 f.

[5]) Den Text seiner Geburtslegende s. TBAT I S. 79: „Es empfieng mich meine arme Mutter; im Geheimen gebar sie mich, setzte mich in ein Kästchen aus Rohr (?), verschloß meine Tür mit Erdpech und gab mich dem Flusse, der nicht stark (?) war. Da hob mich der Fluß empor" usw.

[6]) Es handelt sich vielleicht um einen Zug bis nach Zypern (anders King in seiner History of Sumer and Akkad 1910, S. 235 Anm. 1).

[7]) Vgl. Hoh. Lied 4 8.

von Hammurapi besiegten Königs von Larsa, Herr (?)[1] des Westlandes, und diesen Titel übernimmt auch Hammurapi (nach Ed. Meyer 1958–1916)[2] selbst, um ihn in seiner Dynastie weiter zu vererben[3]. Das alles mag schon die Einwirkung ältester babylonischer Einflüsse auf Palästina einigermaßen beleuchten.

Daneben aber sind ebenso früh, wo nicht schon früher, ägyptische wirksam. Nach dem Palermostein findet schon unter Snofru, einem König der vierten Dynastie (etwa 2840–2680), eine Expedition von 40 Schiffen statt, um, offenbar vom Libanon, Cedernholz zu holen. Aus dem Totentempel des Sahurê in Abusir (südlich von Kairo) kennt man ein Relief, das die Heimkehr der ägyptischen Flotte aus dem Libanongebiet zur Zeit des zweiten Königs der fünften Dynastie (etwa 2680–2540) darstellt: Gefangene, am Bart und Haarschopf sowie an dem bis zu den Knieen reichenden Lendenschurz als Semiten kenntlich, werden von der ägyptischen Mannschaft gezwungen, in den Huldigungsruf an Sahurê einzustimmen. Unter dem der sechsten Dynastie angehörigen König Pepi (etwa 2540) kommt es zu einem richtigen Feldzug gegen Palästina, über den die Grabinschrift eines gewissen Weni, einer Kreatur des Königs, wörtlich folgendes mitteilt[4]: „Als man meldete, daß Aufrührer sich erhoben hatten wegen einer Sache unter den Barbaren im Land der Gazellennase[5], fuhr ich auf Seeschiffen mit diesen Truppen hinüber, und ich landete am Ende der Höhen des Bergzuges[6] im Norden der Sandbewohner"[7]. Auch schon frühere Feldzüge, von denen die gleiche Grabschrift spricht, können nicht am Gebiet der „Sandbewohner", d. h. der Beduinen, gegen die sie zunächst gerichtet waren, Halt gemacht haben, wenn es u. a. heißt, es seien dabei Feigenbäume und Weinstöcke umgehauen und Festungen niedergeworfen worden; vielmehr wird man auch hier schon an Palästina zu denken haben, und man wird es überdies dankbar annehmen, daß uns diese Stelle den ältesten urkundlichen Beleg für Feigen- und Weinkultur im Lande liefert. Inwieweit diese Feldzüge von bleibendem Erfolge begleitet waren, entzieht sich unserer Kenntnis. Die Ausgrabungen von Gezer liefern uns wenigstens einen Skarabäus aus der Zeit der sechsten Dynastie. Erst die zwölfte scheint dann wiederum ihre Ansprüche auf Palästina stärker geltend gemacht zu haben. In dieser Zeit spielt auch die uns schon bekannt gewordene Sinuhe-Geschichte, die einen regen Verkehr zwischen Ägypten und Palästina voraussetzt[8]. So trifft Sinuhe auf seiner Flucht einen Beduinenhäuptling, der ihn von einem Aufenthalt in Ägypten her[9] kennt. Der Fürst, in dessen Schutz er sich schließlich

[1]) Die Übersetzung von „adda" ist nicht sicher.

[2]) Andere datieren Hammurapi höher hinauf, z. B. Ungnad: etwa 2130–2088.

[3]) Vgl. noch die Inschrift Ammiditanas um 2000, TBAT I S. 108: „König des Landes Amurru".

[4]) TBAT I S. 234 f.

[5]) So heißt Palästina wohl nach dem Karmelvorsprung.

[6]) Ist Dor (südlich vom Karmel) gemeint, wo nach dem Papyrus Golénischeff der Ägypter Wen-Amon (um 1100) landete, oder Haifa oder Jafa?

[7]) So heißen die Beduinen im Nordosten Ägyptens.

[8]) Für unseren Zweck macht es natürlich keinen wesentlichen Unterschied, wenn sie nur die Verhältnisse der um etwa zwei Jahrhunderte jüngeren Zeit spiegeln sollte, in der sie geschrieben zu sein scheint; vgl. oben S. 5 Anm. 6

[9]) Vgl. Abrahams Aufenthalt in Ägypten, 1. Mos. 12 10 ff.

niederläßt, hat seinerseits Ägypter an seinem Hof, die ihm von Sinuhe Gutes berichten, und als Vorzug eines Aufenthaltes in seiner Umgebung kann er Sinuhe vorspiegeln, daß er hier ägyptisch reden höre! Zudem scheint zwischen Nord und Süd ein ständiger Botendienst zu gehen: Sinuhe rühmt sich, daß der Bote, der (von Ägypten) nordwärts zog oder südwärts zum Hofe reiste, bei ihm verweilte. Im übrigen unterläßt er auch im fremden Lande nicht, bei Gelegenheit seinen ägyptischen Kriegsgott Month zu preisen: so sehr also bleibt er auch auf palästinensischem Boden Ägypter, und bei alledem weiß er die Leute seiner neuen semitischen Umgebung so sehr für sich einzunehmen, daß, als sich einmal ein Feind gegen ihn erhebt, „jedes Herz für ihn brennt"! — Zwei Generationen später, unter dem Enkel seines Königs Sesostris I., unter Sesostris II. (zirka 1900), bringt ein asiatischer Beduinenscheich (und sein Name Abša mutet schon ganz hebräisch an)[1] mit 37 seiner Untertanen grüne Augenschminke nach Ägypten, sei es als Handelsartikel, sei es als Zeichen der Huldigung. Gleicher Zeit entstammt ein in Gezer gefundener Denkstein eines ägyptischen Beamten. Hat man ihn auf damalige förmliche Oberhoheit Ägyptens über Gezer zu deuten? Der Schluß wäre naheliegend genug. Gezer scheint damals auch, nach Grabfunden zu schließen, eine eigentliche ägyptische Kolonie in sich gehabt zu haben. Aus ihr werden die vielen Skarabäen stammen, die von der zwölften Dynastie ab datieren. Der dieser selben Dynastie angehörige gewaltige Sesostris III. (etwa 1887—1849) drang in Palästina noch weiter vor; das besagt die Inschrift eines seiner Adjutanten: „Seine Majestät zog nach Norden, um die asiatischen Beduinen niederzuwerfen. Seine Majestät gelangte zu einer Gegend mit Namen Sekmem. Seine Majestät zog glücklich (wieder) nach der Residenz (zurück), nachdem Sekmem gefallen war, zusammen mit dem elenden Syrien, während ich die Nachhut führte"[2]. Es ist sehr verlockend, in dem sonst unbekannten Sekmem das bekannte Sichem zu vermuten, das allerdings so sehr im Herzen Palästinas liegt, daß, wenn es tatsächlich bei dieser Gelegenheit gefallen wäre, der Zug des Sesostris noch besondere Bedeutung hätte. Zur dauernden Ausnützung solcher Vorstöße freilich kam es, auch trotz weiteren Erfolgen der zwölften Dynastie gegen die Asiaten, nicht. Die ihr folgende dreizehnte reichte ihr nicht das Wasser und erlag selber zirka 1700 den asiatischen Hirtenkönigen, den Hyksos, die, von Norden her über das Land hereinflutend, es unter ihre gewaltsame Herrschaft zwangen. Aber gerade die Verwandtschaft dieser Hyksos mit den Palästinensern[3] bedingte eine neue Verstärkung der gegenseitigen Kulturbeziehungen[4]. Die Ausgrabungen von

[1]) Vgl. Abisai, neben welcher Form auch Absai z. B. II. Sam. 10_{10}, I. Chr. 2_{16} vorkommt.

[2]) TBAT I S. 235.

[3]) Man spricht freilich bei den Hyksos vielleicht vorsichtiger nicht von Semiten schlechthin, wie denn z. T. schon ihre Namen augenscheinlich außersemitisch sind. Neuerdings sieht man in den im 18. Jahrhundert in Babylonien einbrechenden Hethitern und den um dieselbe Zeit ins Wandern kommenden kleinasiatischen und verwandten Nordvölkern die eigentlichen Urheber der Bewegung, die sich von Norden und Osten her auch über Syrien und Palästina ausbreitete und von hier aus Ägypten überflutete, um dort ihr Ende zu finden (vgl. Kittel, Geschichte[5] S. 91 ff.).

[4]) Speziell in Hebron vermutet Ed. Meyer, ausgehend von der versprengten Notiz IV. Mos. 13_{22}, welche Hebron mit dem ägyptischen Tanis, einer mutmaßlichen Hauptstadt

Gezer liefern uns Skarabäen des Hyksoskönigs Chian, der sich den Titel „Herrscher der Länder" beilegt.

So folgen einander in ewigem Wechsel und durchkreuzen sich immer wieder die Besitzansprüche Ägyptens und Babels auf den palästinensischen Boden und damit zugleich die Kultureinflüsse der beiden Großmächte auf ihn. Es liegt in der Natur der Dinge, daß sich die ägyptischen mehr im Süden des Landes, die babylonischen mehr in seinem nördlichen Teil geltend machen. Im allgemeinen aber fällt in dieser amoritischen Periode das Übergewicht entschieden auf die babylonische Seite. Es ist zwar nicht ersichtlich, inwieweit es während dieser Zeit zu einer tatsächlichen Oberherrschaft Babels kam; dem Namen nach ist sie vorhanden, wenn auch zuweilen von ägyptischer Seite her angefochten. Wo immer die Zentralgewalt der Großmächte erlahmte, blühte der Weizen für die lokalen Machthaber, die in befestigten Städten und hinter festen Burgmauern ihre kleineren, selbstsüchtigen Interessen verfolgten, im ganzen aber unter dem wohltätigen Zwang einer gewissen diplomatischen Etikette, zum Teil wohl auch durch gemeinsame Not enger verbunden, leidlich mit einander ausgekommen zu sein scheinen. „Ein Land gab mich weiter an das andere", kann Sinuhe in seinem Reisebericht sagen, als beständen zwischen den einzelnen Gauen die besten Beziehungen.

An Nachhaltigkeit der auswärtigen Kulturwirkungen scheint nichts dem gleichgekommen zu sein, was von Hammurapis kraftvoller Persönlichkeit ausging. Er erinnert in dieser Hinsicht geradezu an Alexander den Großen, und für die Palästinenser war er nicht wie dieser ein Wildfremder, sondern als „Amoriter" ein Stammverwandter, gleichviel ob er persönlich mit ihnen in Berührung kam oder nicht. Sein glänzendstes Werk, das der Gerechtigkeit, deren er sich selber rühmt, höchste Ehre macht, ist sein Gesetz[1], das nach bald vier Jahrtausenden wieder vor den Augen der erstaunten Welt erstand, als 1901 die französischen Ausgrabungen in Susa den großen Dioritblock mit seiner Abschrift ans Tageslicht förderten. Es ist nicht in dem Sinne sein Werk, daß es ein völliges Novum wäre; vielmehr ist es im einzelnen zum Teil offenbar nur Aufzeichnung bestehenden Gewohnheitsrechtes; aber auf das Ganze gesehen, bedeutet es eine Tat Hammurapis: es bringt dieses Recht in eine gewisse, wenn auch nicht scharf durchgeführte Systematik, die den Geist des organisatorischen Genies nicht verkennen läßt, und stellt sich seiner Absicht nach in den Dienst einer mit erstaunlich ausgebildetem Rechtsgefühl sich paarenden, stark empfundenen wenn auch natürlich zeitlich bedingten Humanität: „Damit der Starke dem Schwachen nicht Gewalt antue, um Waise und Witwe auf rechtem Wege zu leiten, habe ich in Babylon ... in Esagila, dem Tempel, dessen Fundament wie Himmel und Erde feststeht, um dem Lande Recht zu geben und dem Lande Entscheidung zu fällen, um den Unterdrückten recht zu leiten, meine kostbaren Worte auf mein Denkmal geschrieben", — so äußert sich Hammurapi selbst auf dem Epilog seiner Inschrift.

der Hyksos, in Verbindung bringt, einen Stützpunkt ihrer Macht (Geschichte des Altertums[3] I, 2 § 306 S. 319).

[1]) Seine Übersetzung TBAT I S. 140—171 (Ungnad); Winckler, Die Gesetze Hammurabis (Der Alte Orient 4, 4) [4]1906; derselbe, Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung, Leipzig 1904.

Auf Babels Verhältnisse ist sein Gesetz zugeschnitten, und sie sind von den palästinensischen weit entfernt. Es gilt einem Volk, das dem Stadium der reinen Naturalwirtschaft entwachsen ist, dessen Handwerk und Handel alle Lebenskreise durchdringt[1]. Aber auch so — das lehrt noch mit voller Deutlichkeit das älteste israelitische Recht — ist Palästina vom Gesetze Hammurapis keineswegs unberührt geblieben, sei es daß es in richtigen Abschriften in das politisch von Babel mehr oder minder abhängige Land kam, sei es daß im freien mündlichen Austausch geistiger Güter einzelne seiner Rechtssätze ihren Weg dahin fanden. Das Gesetz Hammurapis ist nur ein zufällig greifbarer Teil der geistigen Kultur, mit der Palästina damals von babylonischer Seite aus befruchtet worden sein muß. Wie reich diese Befruchtung war, bringen erst gewisse Tatsachen der Folgezeit zum vollen Bewußtsein. Zur Erklärung der Bereitwilligkeit in der Aufnahme dieser babylonischen Einwirkungen mag noch einmal auf die enge Stammverwandtschaft hingewiesen sein, welche die damaligen Palästinenser mit der herrschenden Schicht in Babylonien verband. Die gleichzeitigen Einflüsse Ägyptens scheinen sich mehr an der Peripherie gehalten und auf die äußeren Seiten des Lebens bezogen zu haben: dieser Eindruck bestätigt sich im allgemeinen auch an den Ergebnissen der Ausgrabungen, sofern sich diese auf die vorliegende Periode beziehen. Im übrigen lassen sie uns in das kulturelle Leben der Zeit einen tieferen Blick tun.

Die Höhlen haben zum Teil aufgehört, als Wohnstätten zu dienen — wenigstens für die Lebenden; den Toten werden sie als Ruheplatz eingeräumt. Sonst macht man sie sich als Zisternen, als Vorratsspeicher, namentlich auch als Zufluchtsstätten in Fällen der Not[2] nutzbar. Auf den geebneten Resten der primitiven Siedelungen erheben sich die neuen Wohnsitze; denn den natürlichen Vorteil der alten, die freie Höhenlage oder die sogenannte Spornlage (bei der zwei oder drei Seiten mehr oder minder steil abfallen, während nur die vierte mit dem laufenden Höhenzug zusammenhängt) gibt man nicht willig auf[3]. Und die neuen Siedelungen gewinnen an Festigkeit[4]. Dabei ist freilich ganz wesentlich zwischen den Behausungen des gemeinen Volkes und den Burgen und Festungsbauten des Königs und seiner Großen zu unterscheiden. Erst an diesen ist der eigentliche Kulturfortschritt zu messen, und hier machen sich auch zweifellos die fremden Einflüsse, babylonische sowohl als (namentlich im Süden) ägyptische geltend. Das Volk baut sich noch seine vergänglichen Hütten und Häuser aus Lehm, höchstens für die Unterlagen unbehauene Steine verwendend, deren Fugen mit kleineren ausgefüllt werden. Übrigens ließ sich, wie namentlich das Beispiel Jerichos zeigt, in gewissen Fällen schon mit ungebranntem Lehm Stattliches erreichen. Doch es bleibt nicht beim ungebrannten; Ziegel werden in verschiedenen Größen[5] gebrannt, wobei man übrigens nicht vergißt, sie mit einer Art Fabrik-

[1]) Vgl. Hans Fehr, Hammurapi und das salische Recht, Eine Rechtsvergleichung 1910 S. 2f.

[2]) Vgl. noch Richt. 6₂, I. Sam. 13₆.

[3]) Beispiele für Spornlage sind Megiddo, Gezer, Tell eṣ-ṣāfi, Samarien; für Lage auf isolierter Kuppe: Thaanach, Lachis und Jericho, vgl. Karge, a. a. O. S. 28.

[4]) Über „Festungsbau im Alten Orient" überhaupt vgl. Billerbeck (der alte Orient 1, 4) ² 1903.

[5]) Es sind freilich z. T. auch „Normalformate" bekannt geworden (Sellin und Watzinger, Jericho S. 58).

stempel, einem zuweilen buchstabenähnlichen Töpferzeichen, zu versehen[1]. Auch werden zur Festigung der Lehmbauten wohl etwa Holzbalken, wo solche zu beschaffen sind, zwischen den einzelnen Lehmschichten eingefügt: so wenigstens erklärt sich am einfachsten in gewissen Ruinen der Reichtum an Holzasche. Sonst ist das gewöhnliche Baumaterial für die Burgen der einfache Stein, zum Teil in Verbindung mit dem Lehmstein, so daß z. B. wie bei den Burgen von Megiddo eine Ziegelmauer einen Steinunterbau krönt. Die Steintechnik entwickelt sich zusehends. In der sogenannten mittleren Burg Megiddos setzt sich der Unterbau schon aus drei Steinschichten zusammen: ihre unterste bilden annähernd horizontal gelegte flache Bruchsteine, während die Steine der mittleren schräg nach links, die der obersten schräg nach rechts geneigt sind, so daß ein Mauerwerk entsteht, das dem römischen „opus spiccatum" verglichen werden kann[2]. Anders wiederum ist die Bauart mit polygonalen Steinen, wie sie durch das Beispiel der Westburg in Thaanach belegt wird. Hier zeigt die Glättung der Steinflächen wie die vorzügliche Ausrichtung der Steine selber die ganze Künstlichkeit der Behandlung. Und noch zu komplizierterer Mauerbildung schritt man fort, wo man besondere Festigkeit erreichen wollte wie auf der Westseite derselben Burg, deren Umfassungsmauer in vier hinter einander zurückspringenden Stockwerken erbaut ist[3]. Auch an der vielleicht etwas jüngeren Nordburg zu Megiddo galt es, die Westseite besonders zu schützen: das geschah hier durch einen Festungsgraben von 6 Meter Tiefe und 4,3 Meter oberer Weite. Im übrigen zeigt sich an dieser selben Burg der Fortschritt der Technik in der festeren und regelmäßigeren Fügung des Steinverbandes, und hier ist auch der Ton der krönenden Ziegelmauer besser geschwemmt als früher. Besondere Erwähnung verdient eine zu Megiddo aufgedeckte primitive, der Spitzbogenform zuneigende Gewölbeanlage, die um so bemerkenswerter ist, als sie, ohne Zuhilfenahme eines anderen Werkzeuges als eines Hammers aus Bronze oder Feuerstein hergestellt, keinem Bau der Jetztzeit an Tragfähigkeit nachstehen dürfte, wie sie denn auch Jahrhunderte hindurch, bis zum Augenblick der Ausgrabung, einem Druck von rund 135 Tonnen Stand gehalten hat[4]. Hier ist babylonischer Einfluß — man vergleicht speziell konische Gewölbe aus Sippar[5] — wieder unverkennbar. Das Gewölbe deckt eine Grabkammer, und der gleichen Grabanlage gehört eine zweite an, deren Wände sich zu einem Tonnengewölbe zusammenwölben, das in einem mächtigen Steine mit einer konischen Öffnung in der Mitte seinen Abschluß findet. Mag im besonderen Falle diese Öffnung den Unterhalt der Toten ermöglicht haben, so gibt sie uns doch vielleicht zugleich eine Andeutung, wie man in anderen Fällen das sonst, wie es scheint, stark vernachlässigte Problem einer Beleuchtung der Innenräume zu lösen versuchte. Wenigstens ist eine in Thaanach gefundene, von beiden Seiten nach der Mitte hin sich verjüngende Tonröhre auf Grund analoger Beispiele aus babylonisch-assyrischem Gebiet vielleicht mit Recht so erklärt worden, daß sie den Lichteinfall von oben vermitteln sollte[6]. Seitliche

[1]) Vgl. die Tafel bei Vincent, a. a. O. S. 33.
[2]) Vgl. Tell el-Mutesellim, S. 12. [3]) Sellin, Tell Ta'annek, S. 48.
[4]) Tell el-Mutesellim, S. 14 f. [5]) Vincent, Canaan S. 260.
[6]) Oder handelt es sich um eine primitive Kaminanlage? Vgl. den Kamin des Höhlenkrematoriums zu Gezer, s. oben S. 22.

Fensteröffnungen scheint man noch kaum gekannt zu haben. Die Burgbedachung hat man sich flach zu denken: Flechtwerk mit festgestampfter Erde über hölzerne Querbalken gelegt, die zum Teil auf Steinsäulen oder Holzpfeilern aufruhten[1]. Festgestampfte Erde bildet auch den natürlichen Fußboden, darin eine mit Steinen ausgelegte Vertiefung die Feuerstelle.

Die Burggebäude mit ihren Wohnzimmern und Vorratskammern pflegen sich um einen offenen Hof zu gruppieren. Die Größe der einzelnen Räume ist nun freilich für unsere Begriffe mehr als bescheiden. Lehrreich in dieser Hinsicht ist die Westburg von Thaanach, die mit ihren 18,6 Meter Breite auf 20,08 Meter Tiefe einen Flächeninhalt von zirka 373½ Quadratmeter hat. Dieser Inhalt verteilt sich auf neun Zimmer (abgesehen von einem Torstübchen am Eingang), auf einen länglichen, rechteckigen Korridor und einen großen Hauptraum, in dem man wegen der Zisterne in seiner Mitte wohl mit Recht den Burghof sieht. Der Entdecker der Burg, Sellin, berechnet daraus einen durchschnittlichen Flächeninhalt von 2 Quadratmeter auf das Zimmer[2]; er hat anscheinend falsch gerechnet; aber auch das berichtigte Ergebnis, nach Kittel 3 – 4 Quadratmeter[3], nach meiner Berechnung mehr[4], bleibt noch verblüffend genug. Wenn sich die Stadtfürsten mit so wenig begnügten, mag man sich schon von dem einen Begriff machen, was für den gemeinen Mann übrig blieb!

Die Kunst des Mauerbaues, die in den Burgbauten schon so Anerkennenswertes leistete, tritt sozusagen potenziert in der Anlage der Stadtmauern auf. Das Wachstum der Siedelungen verlangte in einzelnen Fällen, z. B. in Megiddo und in Thaanach, daß man mit der Stadtmauer über den Rand des Hügels hinab bis zu seinem Fuße ging. Das stellte natürlich größere Anforderungen an ihre Festigkeit. Dafür gewann man den Vorteil, sie an den Hügel anlehnen zu können, und dabei ergab sich als das natürliche ihre terrassenförmige Gliederung. So bestand in Megiddo der eigentliche Mauerkörper aus einem abgetreppten Ziegelbau von einer Dicke bis zu 6 und 7, ja sogar einmal 8,6 Meter. Sein Fuß ruhte auf einem vorspringenden Sockel unbehauener Feldsteine, die sich ihrerseits stufenweise abtreppten. Diesem Sockel war ein aus kleinen Steinen und Lehm festgestampftes und mit einem Lehmestrich überzogenes Glacis vorgeschoben. Das erschwerte nicht bloß den Zugang, es ermöglichte auch den freien Wasserablauf und hielt so die Feuchtigkeit von der Stadtmauer ab. Oben krönte das Ganze ein Steinkranz. Das alles machte, daß sich die gesamte Mauer bis zur gewaltigen Höhe von 10½ Meter erhob; sie noch zu stützen, waren nach oben sich verjüngende Strebepfeiler an ihr angebracht, und hin und wieder sprangen rechteckige Türme mit völlig massivem Unterbau an ihr vor, die den durch Zinnen und Palisaden geschützten Verteidigern einen sicheren Standort gewährten. In Gezer erhoben sich solche Türme in regelmäßigen Abständen von etwa 30 Meter, in Lachis waren es sogar richtige Bastionen mit Innenräumen. Ein vom bisherigen verschiedenes, wohl auf andere, vielleicht ägyptische Muster zurückgehendes Bauprinzip weist die Ummauerung von Jericho auf, so-

[1]) Vgl. Sellin und Watzinger, Jericho, S. 45. [2]) A. a. O. S. 47.
[3]) Geschichte I[3] S. 168 Anm. 1.
[4]) Die Zimmerwände haben nach Sellins Plan eine Länge von reichlich 2 bis höchstens 5 Meter.

fern hier als eine in der Hauptsache einer und derselben (allerdings wohl etwas jüngeren)[1] Periode entstammende und von einer Idee beherrschte Anlage die Verdoppelung der Ringmauer auftritt: eine stärkere Innenmauer (3,30 – 3,70 Meter) und eine schwächere in einem Abstand von etwa $3^1/_2$ Meter ihr parallel laufende Vormauer, beide aus Lehmziegeln bestehend, die auf einem Bruchsteinfundament ruhten[2]; dazu, außer Verband mit dem Mauerzug, Turmverstärkungen[3]. Bedenkt man, daß die höhere Innenmauer das Tal um etwa 30 Meter überragte, so begreift man, wie sehr den Israeliten bei ihrem Einzug vor den „himmelhoch" befestigten Städten dieser Art bangen mußte[4]! Und dazu ihre Tore und Riegel[5]! Die Tore wurden auf das zulässige Minimum beschränkt – Jericho z. B. scheint nur eines gehabt zu haben – und sie waren so angelegt, daß sie dem eindringenden Feind den Zugang in die Stadt möglichst erschwerten. So haben die Ausgrabungen in Gezer zwei Tore zu Tage gefördert, von denen das eine, in rechtem Winkel gebrochen, sich durch einen langen Turm hindurchzieht, während das andere zwar geradlinig ist, aber mit aufsteigendem Torweg, der auf fast 13 Meter Länge keine 3 Meter Breite aufweist. Dazu fällt es durch seinen Bau auf: die steinerne Tormauer ist mit Luftziegeln umkleidet und auf der Innenseite diese Verschalung stellenweise selber wieder mit großen Steinblöcken vertäfelt; ihre Zwischenräume bilden Nischen, die ihrerseits Verteidigungszwecken gedient haben mögen[6].

Über die Größe des von den Stadtmauern eingeschlossenen Areales darf man sich wieder nicht Illusionen hingeben. In den bisher ausgegrabenen Städten übersteigt sie nirgends 9 Hektar, und dieser Umfang gehört erst einer späteren Siedelungsperiode an. Die Fläche, die das alte Jericho einnahm, ist um ein Geringes größer als die Grundfläche des Kolosseums in Rom[7]. Solche Maße begreifen sich bloß bei größter Enge der Gassen und Gäßchen; sie entsprechen aber der schon erwähnten beschränkten Ausdehnung der einzelnen Wohnräume. Und bekanntlich ist es um die durch die Ausgrabungen zu Tage geförderten Städte des klassischen Altertums in dieser Beziehung nicht viel anders bestellt: Troja hätte in einem Hofe des Louvre Platz gehabt!

Ein Hauptanliegen bei jeder Siedelung in Palästina war die Beschaffung des Wassers. Besonders interessant ist in dieser Hinsicht die Anlage eines Tunnels, der in Gezer wieder entdeckt wurde. Etwa 70 Meter zog er sich künstlich in den Felsen des Ostabhangs bis zu einer Quelle hin, die, gegenwärtig versiegt, 40 Meter unter dem heutigen, 28,8 Meter unter dem damaligen Niveau liegt. Nischen zur Seite des Weges dienten einst der Aufnahme von Lampen. Man muß ihn viel benutzt haben: die 80 Stufen, die in die Tiefe führen, sind stark abgetreten. Man staunt über das kühne Werk, zumal wenn man bedenkt, daß es noch mit Steinwerkzeugen geschaffen worden zu sein scheint.

---

[1]) Die Fundamente der gleich zu erwähnenden Innendoppelmauer gingen über ein einer älteren Befestigungsanlage angehöriges Lehmziegelmassiv hin.

[2]) Sellin und Watzinger, Jericho, S. 21 f. [3]) A. a. O. S. 23.

[4]) Vgl. V. Mos. 1 28, 3 5, IV 13 28. [5]) Vgl. V. Mos. 3 5.

[6]) Diese Nischenanlage erinnert übrigens auffällig an die der späteren Tore des jerusalemischen Tempels, wie sie Hesekiel (40,6 ff.) beschreibt.

[7]) Sellin und Watzinger, S. 21.

Kein Wunder, wenn es noch sehr viel späteren Bewohnern der Gegend so gewaltig imponierte, daß sie sich erzählten, vom Hügel zu Gezer habe einst die Sintflut ihren Ausgang genommen und sei in ihn wieder zurückgekehrt! Übrigens war der Wassertunnel von Gezer nicht einzig in seiner Art. Von der alten Jebusiterburg auf dem Zion führte der „Ophelgang" zur Marienquelle[1]. Und ähnliches ist für Jibleam[2] und Megiddo[3] anzunehmen. In Jericho schloß die Außenmauer die wasserreiche Quelle Ain-es-sulṭān schon ein.

Die privaten Bemühungen um Wasserbesitz zeigen sich in der Anlage zahlreicher Zisternen, und diese sind zu Sammelbecken nicht bloß des Wassers, sondern mit der Zeit auch mancher Gegenstände von antiquarischem Interesse geworden: Krüge, Schalen, weiblichen Schmuck und was alles sonst beim Wasserholen in die Zisternen fiel, hat uns ihr Boden treulich aufbewahrt!

Neben den Wasserzisternen sind die wichtigste Zubehör des Hauses Öl- und Weinpressen. Sie lassen über die Beschäftigung der Bewohner keinen Zweifel aufkommen: die Kultur ist die des Bauern, und man erinnert sich sowohl aus der Reisebeschreibung des Sinuhe[4] wie aus dem Bericht über die Feldzüge des Ägypterkönigs Pepi[5] der Erwähnung von Weinstöcken und Feigenbäumen, von Öl und Getreide. Zur Anlage dieser Pressen wird womöglich eine Vertiefung im Felsen benutzt, sonst ein Stein ausgeschalt, und durch ein Abzugsloch der Saft gerne in mehrere Klärbassins und von hier zu dauernder Aufbewahrung direkt in eine krugförmige Zisterne geleitet[6]. Sonst wurde die fertige Flüssigkeit in Krügen aufbewahrt. Auch dienten große Krüge, wo nicht wieder Zisternen oder ganze Kammern, zur Aufbewahrung des Getreides. Die Getreidemühlen bleiben im Prinzip dieselben, die sie waren[7]: flache, an einem Ende aufgebogene Basaltplatten, dazu Reibsteine aus Basalt oder hartem Kalkstein von länglich-ovaler Form. Feiner gearbeitet sind Farbmühlen aus schwarzem Kalkstein, bestehend aus einem unteren Teil mit eingearbeitetem konisch zulaufendem Loch und aus einem oberen mit rundem Zapfen, der so sorgfältig auf das Loch zugeschliffen war, daß das für die Keramik bestimmte Farbmehl mit Zusatz einer Flüssigkeit sehr fein gerieben werden konnte[8].

In großer Zahl sind Backöfen gefunden worden. Die ältesten, aus dickem, schlecht geschwemmtem, rotbraunem Ton verfertigt und mit Feldsteinen eingemauert, sind einfach runde Behälter, deren Öffnung sowohl die Kohlen als was auf ihnen gebacken werden sollte, aufnahm. Noch heute bauen sie die Fellachen in derselben primitiven Form. Ausnahmsweise wurde in Thaanach einmal einer mit doppelter Wandung, deren Zwischenraum für die Aufnahme der Kohlen bestimmt war, aufgedeckt[9]. Ein anderer, eigenartiger Konstruktion, wurde in Lachis gefunden: er hatte über 2 Meter innerer Breite und 75 Zentimeter dicke Wandung. Enge, röhrenartige Hohlgänge verästelten sich darin und mündeten

[1]) S. darüber ZDPV XXXVI (1913) S. 10—14.
[2]) Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements 42 (1910), S. 107 ff.
[3]) Tell-el-Mutesellim I, S. 161 f.
[4]) S. oben S. 5. [5]) S. oben S. 29.
[6]) So z. B. die sorgfältige Anlage der Ölzisterne in der Nordburg zu Megiddo (Tell-el-Mutesellim, S. 73).
[7]) Vgl. oben S. 21. [8]) Vgl. Tell-el-Mutesellim S. 64 f.
[9]) Sellin, Tell Ta'annek 1904 S. 49.

unten in den Feuerraum, von wo sie die heiße Luft im Innern der Wand nach, nach oben leiteten, so daß diese vor Erkalten von außen geschützt und die Gluthitze im Innern möglichst zusammengehalten wurde[1], — zu welchem Zweck ist nicht ganz deutlich. In unmittelbarer Nähe der Öfen fanden sich öfter Basaltgeräte, offenbar das Inventar einer Küche (vielleicht auch einmal einer Töpferei): ausgehöhlte Basaltsteine, die als Mörser und ähnliches dienten, ferner Kochgeschirre aus Dolerit, deren kreisrunde Aushöhlung auf einem ausgearbeiteten Unterbau mit 3 oder 4 Füßen stand[2]. Daß an eine damalige Küche unter Umständen nicht kleine Ansprüche gestellt wurden, zeigt wieder Sinuhes Reisebeschreibung. „Ich hatte Brot als Tageskost und Wein als etwas Alltägliches, gekochtes Fleisch und gebratene Gänse; dazu noch das Wild der Wüste, das man in Fallen für mich fing, und das man mir brachte außer dem, was meine Jagdhunde erbeuteten. Man machte mir viel .....[3] und Milch in allerlei Zubereitung." Wenn in Thaanach eine Graburne mit Hühnerschenkelknochen neben den Kinderknochen gefunden wurde, so bestätigt noch die Totenbeigabe den Gebrauch von Geflügel als Nahrungsmittel.

Was die Kleinfunde anbelangt, so fällt auf, wie reichlich noch bis tief in die Bronzezeit hinein Feuersteinartefakte vertreten sind: Schaber, Messer, Meißel, Sägen, Fäustel usw. Der Fortschritt der Technik zeigt sich aber etwa in der Art, wie die Schneide eines Meißels scharf zugeschnitten ist. Aus Stein, z. B. aus Basalt, aus Kalkstein oder aus Brauneisenstein, freilich auch aus Ton sind die Gewichte, die vielfach von Webstühlen herzurühren scheinen. Auch die Spinnwirtel sind aus Stein oder Ton, daneben auch aus Knochen: man hat sich also entschieden auf die Kunst des Spinnens und des Webens verlegt, und wenn man aus der Kleidung der unter der Führung jenes Abscha nach Ägypten ziehenden Karawane[4] einen Schluß auf damalige palästinensische Gepflogenheiten ziehen darf, so trug man nicht mehr bloß den primitiven Lendenschurz, sondern lange, von der Schulter bis aufs Knie herabreichende Gewänder aus buntem Gewebe mit Borten und Fransen. Die richtigen Hirten und Bauern freilich mögen sich, wie eine Stelle aus Sinuhes Reisebeschreibung vermuten läßt, gleich den heutigen Fellachen für gewöhnlich an einem Schaffell haben genügen lassen, der Kleidung, die man ihnen auch in ihre letzte Ruhestätte mitgab[5]. Zum Nähen bedient man sich zum Teil noch der Nadeln aus Knochen oder Fischgräten; auch beinerne Nadelbüchsen sind gefunden worden. Ebenso bleibt der Knochen für allerhand Werkzeuge ein beliebtes Material. Sonst ist die Bronze an der Tagesordnung: Funde von Nadeln, Nägeln, Bohrern, Stiften, Meißeln, Messern, speziell auch Pflugmessern, geben davon deutliche Kunde. Dasselbe Nebeneinander von Stein und Bronze kehrt bei den Waffen wieder: neben Bogenpfeilspitzen aus Feuerstein sind bronzene im Gebrauch, vielleicht schon mit mörderischen

[1]) Vgl. Thiersch, A. A. 1908 S. 16 f.

[2]) Vgl. Tell el-Mutesellim, S. 65.

[3]) Im Papyrus ist hier eine Stelle freigelassen; der Abschreiber konnte das in seiner Vorlage stehende Wort nicht lesen (TBAT S. 213 Anm. 2).

[4]) S. oben S. 30.

[5]) Sinuhe nennt, offenbar im Gedanken an die kostbarere ägyptische Art der Totenbestattung, die palästinensische ein „Einhüllen in Schaffelle". Die Kleidung, in die man den Toten hüllte, war wohl keine andere als die, die er im Leben zu tragen pflegte.

Widerhaken; ferner Bronzescheren und Bronzeklingen, hellebardenförmig geschweifte Streitäxte mit bronzenem Beil. Außer diesen Waffen bediente man sich offenbar mit Vorliebe noch der Keule: wenigstens erscheint sie auf einer ägyptischen Darstellung[1] der Belagerung einer vielleicht palästinensischen Stadt Netia als Waffe der semitischen Verteidiger, und auf der Darstellung der schon wiederholt erwähnten Karawane Abschas kehrt sie unter anderen Waffen, z. B. einem gekrümmten Wurfholz, wieder. Dieser selben Darstellung seien des weiteren gleich noch drei Gegenstände entnommen, die wir durch die palästinensischen Grabungsfunde nicht kennen lernen: Wasserschlauch, Eselsänfte und Zither.

Ein Kapitel für sich, und ein ausgedehntes, eröffnet sich bei der Keramik. Noch ist die Zeit nicht gekommen, wo eine genau detaillierte Geschichte ihrer Entwickelung auf palästinensischem Boden geschrieben werden könnte. Aber ihre Hauptzüge lassen sich namentlich dank den Funden in Lachis, die durch die späteren, zumal Jerichos[2], ihre Bestätigung fanden, doch schon so weit entwerfen, daß man gerade an den keramischen Fundstücken ein Hauptkriterium für eine annähernde Datierung der verschiedenen Ausgrabungsschichten besitzt[3]. Der Fortschritt der Entwickelung ist am augenfälligsten am Punkt, wo aus dem reinen Töpferhandwerk eine Kunst wird, entsprungen aus der Freude an der Gefälligkeit der Form und dem Reiz ihrer Oberfläche, und dabei melden sich denn wieder die fremden Einflüsse, babylonische wie ägyptische. Die Außenseite der Tongefäße wird, durch einfache Glättung mit der Hand oder durch Polierung mittelst eines scharfen Instrumentes, allmählich glänzender, bei größeren Gefäßen wird es beliebt mittelst einer Bürste, mit der man in verschiedener Richtung über ihre Außenseite hinfährt, eine Art Muster hervorzubringen[4], und die Oberfläche bereichert sich koloristisch, sei es daß ein monochromer Überzug der eingeritzten Zeichnung als lebhafterer Untergrund gegeben, sei es daß diese selber farbig, vielleicht sogar polychrom auf den weißlichen, hellroten oder kastanienbraunen Grund aufgetragen wird. Und bei der Strichornamentik der vorhistorischen Zeit bleibt man nicht stehen, auch wenn man sie nicht aufgibt; schon holen sich die Künstler ihre Muster aus der umgebenden Natur, malen bald mit dickem, breitem Pinselstrich, bald in feinerer Linienführung Pflanzen, etwa einen Lebensbaum, und Tiere, z. B. Steinböcke, Fische und Vögel, und das mit einer Treue, die für eine gute Beobachtungsgabe spricht. Aber auch damit begnügt man sich nicht: man gibt Gefäßen oder Gefäßteilen selber gerne Tiergestalt: dieser Art ist z. B. ein Pferdekopf mit Zaumwerk aus Megiddo oder eine in Gezer gefundene Lampe in Entenform, zu der es wiederum eine Art Gegenstück in Thaanach gibt. Interessanter ist unter den Funden von Thaanach ein 17 Zentimeter langes, 10½ Zentimeter hohes Tier aus rotem Ton, vielleicht ein Kamel, auf dem seitlich eine unbekleidete jugendliche Männerfigur reitet. Man hat dabei an ein Votivgeschenk gedacht, da z. B. im arabischen Heidentum geweihte Kamele eine große Rolle spielen und auf Cypern Votivgeschenke gefunden worden sind, die den Geber reitend zur Darstellung bringen[5]. Vielleicht

[1]) Zu Deshasheh oberhalb des Fajums, s. Flinders Petrie, Deshasheh 1897, pl. 4.
[2]) Vgl. Sellin u. Watzinger, S. 103 ff.
[3]) Vgl. oben S. 19. [4]) Sellin u. Watzinger, S. 103.
[5]) Vgl. Sellin, Tell Ta'annek 1904 S. 45 ff.

handelt es sich nur um eine Lampe. Im übrigen ist auch sonst für die Lampe der hier behandelten Periode ein Fortschritt in der Formgebung gegen früher festzustellen. Aus der einfachen Form des Tellers oder der Schale fängt sie an sich zur geschlossenen zu entwickeln, die später nur noch für den Docht und die Einfüllung Öffnungen läßt. Eine palästinensische Eigentümlichkeit sind die Handgriffe an den Seitenwänden größerer Gefäße, die nach oben umgeklappt und durch Fingereindrücke gegliedert sind. Man sieht ihren ursprünglichen Zweck darin, daß sie beim Tragen auf dem Kopf eine Hilfe gewähren sollten, während ihre Übertragung auf kleinere Gefäße lediglich der Dekoration zulieb erfolgt wäre[1]. Gegen das Ende dieser Periode halten vielleicht schon mykenische Tonwaren ihren Einzug in Palästina.

Toilettengegenstände und Schmucksachen aus ihr sind im ganzen nicht sehr viele zutage getreten. Das heißt aber nicht, daß wenig Schmuck getragen worden sei. Nur haben unberufene Ausgräber, richtige Diebe und Räuber, antike wie moderne, hier allzu gründliche Arbeit getan. Auch so fehlt es nicht an allerlei Funden: beinerne Kämme, Ohrringe, Arm- und Fußspangen, Fibeln, Schmucknadeln, Rosetten, Möndchen, verschlungene Drähte, alles aus Gold oder Silber oder Bronze, Stirnbänder aus Goldblech, Perlen aus blauem, weißem, gelbem und grünem Email, rotem Achat, weißem Kalkstein, geripptem Glas, kleine Kristallzylinder, Parfüm- und Salbenfläschchen aus Ton und emailliertem Porzellan, Alabastergefäße, Elfenbeinblättchen zur Verzierung von Holzkästchen, Bronzespiegel, etwa mit Emailgriff usw., ein volles Inventar, das schon an Jesajas Katalog weiblicher Toilettengegenstände[2] erinnert. Ein ganzes Ensemble von Schmucksachen fand sich noch zwischen den Knochen des Skelettes jener unglücklichen Mutter, die zusammen mit ihren fünf Kindern in ihrem Hause verschüttet worden war[3]. Als schönstes bezeichnet sein Entdecker[4] einen goldenen Fingerring, der an Stelle des Siegelsteines einen kleinen dreigeteilten drehbaren Zylinder trug. Man kennt diese „Drehringe" sonst aus Ägypten und Zypern; doch tragen sie dort meist Skarabäen. Skarabäen, überhaupt Siegelsteine verschiedener Art gehören sonst nun allerdings zu den Hauptfundstücken auf palästinensischem Boden, und die namentlich in den südlichen Städten, aber auch in Megiddo in großer Zahl gefundenen Skarabäen verraten handgreiflich ägyptischen Einfluß, wo nicht ägyptische Herkunft. Da gibt es Stücke aus weißem Steatit, aus Karneol, aus gelbem Email, aus Grünstein, aus blauem Amethyst, aus Kristall, aus hellblauem Porzellan, aus grünglasiertem Ton usw. Sehr mannigfaltig ist die Eingravierung: am interessantesten diejenige eines Siegelzylinders aus schwarzem Syenit aus Thaanach, der etwa in die Zeit um 2000 führt. Er zeigt zwei Figuren, vermutlich die Gottheit, und diesmal ist es wohl eine babylonische: Nergal[5] mit ihrem Verehrer, zwischen beiden u. a. das Zeichen

[1]) Sellin u. Watzinger, Jericho, S. 104.

[2]) Jes. 3 18 ff. [3]) Siehe Sellin, Nachlese, S. 14. Vgl. oben S. 18.

[4]) Ebenda, S. 14 f.

[5]) Der auch im Alten Testament (II. Kge. 17 30) genannte Nergal ist der Gott der verzehrenden Sonnenglut und der Unterwelt, auch Kriegsgott. Mittelpunkt seiner Verehrung war die Stadt Kutha, von der nach dem Falle Samariens Kolonisten in das samarische Gebiet verpflanzt wurden. Vielleicht, daß im Hohen Lied (6 4 b 10; V. 10: neben Morgenröte, Mond und Sonne) im ursprünglichen Text die „Nergalssterne" genannt

des Mondes; hinter der Gottheit ein Stern und das ägyptische sogenannte Nofrzeichen; in einer mittleren Kolumne hinter dem menschlichen Verehrer zweimal untereinander das ägyptische Lebenszeichen und darunter ein Vogel, links von dieser Kolumne altbabylonische Keilschrift, die den Namen des Besitzers meldet: Atanaḫili, Sohn des Ḫabsi, Diener des Nergal. Also auf palästinensischem Boden der Diener eines babylonischen Gottes, mit einem Siegelzylinder, der zur Hälfte ägyptische Zeichen aufweist! Kann es einen deutlicheren Beleg für die Kreuzung der Kulturen schon im damaligen Palästina geben? Und der Besitzer des Steines ist vermutlich viel eher geborener Palästinenser als etwa nur babylonischer Kolonist im Lande. Denn bei einem Babylonier begriffe sich der ägyptische Einschlag weniger gut. Der Gebrauch der babylonischen Sprache und Schrift und vor allem die Verehrung des babylonischen Gottes — das zeigt aber, daß im besonderen Falle die babylonische Einwirkung ungleich tiefer greift als die ägyptische, auf die nur gewisse Äußerlichkeiten der Darstellung zurückgehen. Nicht überall natürlich verraten diese Siegelsteine so deutlich fremden Einfluß, und eine Darstellung z. B. wie die auf einem in Megiddo gefundenen Siegel: ein Esel, der von einer Hornisse gestochen wird, entstammt vielleicht einfach eigener Beobachtung des palästinensischen Siegelstechers.

Vom Schmuck ist nur ein Schritt zum Amulett. So muten namentlich die unter den Schmucksachen genannten Möndchen schon ganz amulettartig an. Im Alten Testament liest man, daß die Kameele der Midianiter kleine Möndchen an den Hälsen trugen[1]. Und heute noch wird in Palästina Lieblingspferden ein Halbmondamulett aus Silber oder Elfenbein um den Hals gehängt[2]. Offenbar soll das betreffende Reittier (zugleich mit ihm natürlich der Reiter) unter den Schutz des Mondgottes gestellt sein, und seines Schutzes bedarf man, wo immer man wegen der unerträglichen Hitze des Tages nachts reist. Wenn ferner bei den Perlen die blauen vorwiegen und auch die Gehänge vorwiegend blau gehalten sind, so denkt man daran, daß heute noch blaue Glasperlen im palästinensischen Volksglauben als Schutzmittel gelten[3] und zwar besonders gegen den bösen Blick. Am meisten fürchtet man in Palästina heute den Blick des blauen Auges, wohl als des seltenern, und so wird es von jeher gewesen sein. Blaue Perlen zum Schutz vor dem blauen Auge sind einfach ein Beispiel sympathetischer Magie. Als besonders wirksam dem bösen Blick gegenüber gelten im übrigen Muscheln. So trägt heute noch, um vor ihm geschützt zu sein, jede Frau, jedes Kind, jede Stute, jedes weibliche Kamel im nördlichen Arabien Muscheln um den Hals[4]. In Palästina ließen sich durchbohrte Muscheln schon für die jüngere paläolithische Zeit nachweisen[5], und sie kehren immer wieder, in Gezer z. B. auch als Totenbeigaben. Ebensowenig ist der amulettartige Charakter zahlreicher Funde durchbohrter Knochen, Steine, Tonplättchen und Metallstücke zu verkennen. Dabei wuchert gerade in solchen Dingen fremder Ein-

waren. Sie würden für das Sternbild der Zwillinge stehen, das im Babylonischen mit den beiden Erscheinungsformen Nergals verknüpft wird, vgl. Winckler, Altorientalische Forschungen I S. 293; KAT³ S. 414 f.

[1]) Richt. 8₂₁. [2]) L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel 1903 S. 199.
[3]) Bauer, a. a. O. S. 198. [4]) Musil, Arabia Petraea 1908 III S. 314.
[5]) S. oben S. 20.

fluß. Auf ägyptischen speziell führen wieder eine Menge von Horusaugen[1] oder ein Amulett aus Thaanach, das auf der einen Seite einen Anubiskopf trug. In Thaanach kamen eine Anzahl Schlangenköpfe und in Gezer eine ganze bronzene Miniaturschlange von 15 Zentimeter Länge zum Vorschein, die stark an ein ähnliches Stück (von 25 Zentimeter Länge) aus einem kleinen Tempel in Susa erinnert[2]. Man braucht daraus aber nicht schon gleich auf Schlangenkult zu schließen, wenn wir auch später noch Spuren begegnen werden, die einen solchen nahelegen könnten; im vorliegenden Falle handelt es sich vielleicht um einfache Amulette oder Talismane. Denn als solche galten Schlangen für sehr wirkungskräftig. So hat Glaser in Arabien Bruchstücke von ehernen Schlangen gefunden, welche, wie ein durch den Kopf getriebenes Loch zeigt, zum Aufhängen bestimmt waren, also eben amulettharten Charakter trugen[3]. Von hier aus rückt natürlich auch die spätere eherne Schlange Moses[4] in ein neues Licht. Der Kamelskopf neben dem Skelett der in Thaanach verschütteten Frau dürfte nach einer Vermutung des Entdeckers[5] als landesübliches Schutzmittel einst auf dem Dache angebracht und mit ihm heruntergestürzt sein. So spielte bekanntlich ein Pferdeschädel auf dem Dache unserer Vorfahren eine entsprechende Rolle, und den Schädel eines Kameles (oder auch einen Teil desselben) trifft man als Mittel gegen den bösen Blick an der äußeren Türe noch heute zu Hebron[6]. In fast allen Schichten zu Thaanach fand Sellin ferner in Häusern und Schutthaufen überaus zahlreiche menschliche und tierische Fersenknochen, und da diese Knochen nie etwa zusammen mit anderen lagen, mehrfach aber 4–6 von ihnen auf einer Stelle vorkamen, so wurde er[7] mit Recht an das ki'âb genannte arabische Werfspiel mit Knöcheln erinnert[8]: fällt der Knochen aufrechtstehend, so ist gewonnen und umgekehrt. Aber der durch den erwähnten Fund erwiesene weit zurückliegende Ursprung dieses Spieles ist wohl, wie Sellin ebenfalls richtig gesehen hat, auf dem Boden der Mantik zu suchen: aus dem Fall der Knöchel holt man sich vermutlich ein Orakel, ja, es ist nicht unmöglich, daß das Tier, dem die Knöchel gehörten, ursprünglich ein Opfertier war[9]. In einen ähnlichen Zusammenhang möchte Sellin endlich den Fund eines kleinen kanaanitischen Kruges mit 66 weißen herz- oder auch bohnenförmigen kleinen platten Steinen bringen,

[1]) Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, verlor sein Auge im Kampfe gegen den Mörder seines Vaters, Set. Darauf spie der Gott Thoth auf das Auge, und es wurde gesund. Horus aber nahm das Auge und gab es seinem Vater zu essen; der wurde durch dieses Opfer kindlicher Liebe lebend. Seitdem gilt das Horusauge als das Urbild aller Geschenke (vgl. Erman, Die ägyptische Religion, 1905, S. 37, 48).

[2]) S. die Abbildungen bei Vincent, Canaan, S. 117, 175. Es kommt hier nicht darauf an, daß die Bronzeschlange von Gezer erst der dritten Periode der Stadt (von etwa 1500 an) angehört.

[3]) Vgl. Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung 1904 S. 190 mit Abbildung.

[4]) IV. Mos. 21 8, vgl. II. Kön. 18 4. [5]) Sellin, Nachlese S. 16.

[6]) Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel 1914, S. 19.

[7]) Tell Ta'annek 1904 S. 112.

[8]) So ließen sich bei den Arabern, wenn ein Widder geschlachtet wurde, die Knaben seine Knöchel geben, um mit ihnen zu spielen (Jacob, Altarabisches Beduinenleben, 1897, S. 111); vgl. auch das türkische Aschyk, d. h. ein Spiel mit den Schlüsselbeinen der Schafe, eine Art Würfelspiel (Vámbéry, Das Türkenvolk 1885 S. 191).

[9]) Vgl. Jacob, a. a. O. S. 112 Anm.

indem die Zahl (6 × 11) eine heilige sein soll[1]. Gehörte er zum Rüstzeug eines Zauberers? Für die Bedeutung der Zauberei in unserer Periode mag schon ein durch die Annalen des Thutmoses III (1501—1447) bezeugter Ortsname Akschaph (= Zauberei) sprechen[2].

Noch an das Ende unserer Periode scheint das Aufkommen von Darstellungen der von den Frauen als Schutzgöttin verehrten Astarte zu gehören[3]. Die betreffenden Terrakotten sind freilich meist so klein, daß man geneigt sein mag, auch sie im ganzen noch unter die Amulette zu zählen[4]. Immerhin gibt es Beispiele, wo zwei Stifte unter den Füßen der Figur zeigen, daß sie einst in einem Sockel steckte und also doch vielleicht Gegenstand richtiger häuslicher Verehrung war. Dieser Art ist die Astartefigur, die im eingestürzten Hause zu Thaanach neben dem Skelett der „Mutter mit ihren fünf Kindern" gefunden wurde[5]. Diese 15 Zentimeter hohe, massiv aus Bronze gegossene Figur stellt die Göttin mit einem feingewebten Gewand bekleidet dar, durch das die Brüste und der Nabel sichtbar sind. Auf dem Haupte trägt sie eine nach oben hin sich verjüngende Krone und am Halse einen dicken Ring. Primitiver in der Faktur ist z. B. eine in Megiddo entdeckte Figur, die nach Art der „Schneemannstechnik" mit der Hand aus einzelnen Tonstückchen zusammengeballt ist. Da indessen diese Götterfiguren in ihrer großen Mehrzahl erst späterer Zeit angehören, mag ihre zusammenhängende Betrachtung der Darstellung der nächstfolgenden Periode vorbehalten bleiben.

Wie im übrigen die Religion der damaligen Bewohner Palästinas beschaffen gewesen sei, dafür ist man zum großen Teil nur auf Rückschlüsse aus der späteren, der kanaanitischen Zeit, angewiesen, und die Grenzen zwischen amoritischer und kanaanitischer Schicht sind nach unserer einstweiligen Kenntnis der Dinge fließende. So mag schon für die Religion des hier behandelten Zeitraumes vieles von dem gelten, was über die „kanaanitische" auszuführen sein wird. Der einzige für unsere Periode ausdrücklich bezeugte Gottesname ist der eines babylonischen Gottes, Nergals. Nun begegnet man in der folgenden Zeit nachweislich einer ganzen Reihe von Spuren des Kultes babylonischer Gottheiten auf palästinensischem Boden. Da aber in dieser Folgezeit das politische Übergewicht ganz und gar auf seiten Ägyptens fällt, ist dieser Kult vermutlich älter. Das stimmt aufs beste mit dem zusammen, was wir für unsere Periode über ein Vorwiegen der geistigen Einflüsse von seiten Babels, namentlich zu Hammurapis Zeit, schon glaubten feststellen zu müssen[6].

Götternamen aus dem babylonischen Pantheon, die auf palästinensischem Boden wiederkehren, sind außer dem schon erwähnten Nergal: Schamasch (=

---

[1]) Sellin, Tell Ta'annek S. 42, 112.

[2]) Vgl. Jos. 11₁, 12₂₀, 19₂₅.

[3]) Für das Alter der Verehrung dieser übrigens wahrscheinlich gemeinsemitischen Göttin spricht die Tatsache, daß schon die Annalen des Thutmoses den Namen der Stadt Aštarot kennen. Vgl. in den Tell Amarnabriefen Winckler 142₁₀, 237₂₁ = Knudtzon 197₁₀, 256₂₁ (Weber bei Knudtzon, S. 1292).

[4]) So z. B. Kennedy in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics III S. 440b. Dagegen hält sie Paton (ebenda III S. 186b) für Votivgaben an die Götter.

[5]) S. oben S. 18. [6]) S. oben S. 31.

hebräisch Schemesch)[1], Sin, Nebo, Ninib und Ramman (= Rimmon)[2], während der mit Ramman identische Adad nebst Aschera umgekehrt aus dem Westen nach Babylonien gewandert und Dagan (= Dagon) nach beiden Gegenden aus der amoritischen Urheimat mitgebracht worden zu sein scheint. Hauptstätten einer Verehrung des Sonnengottes Schemesch (= Schamasch) in Palästina dürften Orte gewesen sein, wie Ir Schemesch (= Sonnenstadt)[3], Beth Schemesch (= Sonnenhausen)[4], En Schemesch (= Sonnenquell)[5], und der Held Simson weist vielleicht Züge derselben ursprünglichen Gottesgestalt auf[6]. Auch unter dem anderen die Sonne bezeichnenden Namen: Heres scheint der Sonnengott verehrt worden zu sein; daher wohl seine Kultstätten Har-heres (= Sonnenberg)[7] und Timnat-Heres (= Sonnenbezirk)[8]. Für die Verbreitung des Kultes des Mondgottes Sin, der im übrigen in Haran, dem Ausgangspunkte Abrahams, besondere Verehrung genoß[9], sprechen schon die Namen des Berges Sinai und der Wüste Sin[10]. Andere alte Kultstätten des Mondgottes darf man in Jericho als der

---

[1]) Allerdings ist die Übereinstimmung des Namens (= Sonne) in diesem Falle nicht durchaus für die Identität der Gottheit beweisend.

[2]) Ob auch Anu wegen des palästinensischen Ortsnamens Anaharath (Jos. 19 19; vgl. ägyptisch [in der Liste Thutmoses' III.] 'A-nu-ḫ(e)-r-tu) und Lahmu wegen Bethlehem, mag auf sich beruhen. Oben (S. 5) ist Bethlehem einfach als „Brothausen" aufgefaßt worden. Gegen eine Identifikation der in Palästina verehrten Anath mit der babylonischen Antum oder Anatu, der weiblichen Nebenfigur Anus, erheben sich gewichtige Bedenken. Endlich sei noch die babylonische Gottheit Sibitti genannt, eine dem Nergal nahestehende und gelegentlich wohl direkt mit ihm identifizierte Göttergestalt, die zu den Plejaden Beziehung zu haben scheint (KAT[3] S. 413, 459). Mit ihr nämlich oder mit den babylonischen sieben Dämonen hat man den Namen des wohl schon in unserer Periode heiligen Ortes Beersaba wie den Personennamen Bathseba (vgl. noch Elisaba [II. Mos. 6 23] = Elisabeth und Jehoseba [II. Kön. 11 2]) zusammenstellen wollen (s. z. B. Paton in Hastings III S. 184a). Das ist aber fraglich. Beersaba z. B. bedeutet einfach „Siebenbrunn" (vgl. Nöldeke im AR VII (1904) S. 341). Allerdings haben wir für die besondere Bedeutung der Siebenzahl „bis zum Beweis des Gegenteils in letzter Instanz babylonischen Ursprung anzunehmen" (Nöldeke, ebenda S. 344). Natürlich ist auch das Zusammentreffen von scheba = 7 und schaba = schwören kein zufälliges. Das Schwören ist ein „Besiebnen", sei es daß es eine Anrufung von 7 Geistern oder Göttern, sei es daß es eine siebenmalige Anrufung eines und desselben übersinnlichen Wesens bezeichnet, vielleicht einfach nur eine siebenfache Wiederholung der Schwurformel, wie denn auf arabischem Boden bei ernsthaften Eiden der Satz, der beschworen werden soll, mehrmals sogar 70 mal wiederholt wird (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1896 S. 186). Doch s. auch Pedersen, Der Eid bei den Semiten 1914, S. 5 f.

[3]) Jos. 19 41 zum Stamme Dan gerechnet.

[4]) So heißt a) eine Stadt in Juda, die mit Ir-Schemesch vielleicht identisch ist, s. oben S. 17 Anm. 9; b) eine Stadt in Issachar Jos. 19 22; c) eine Stadt in Naphtali Jos. 19 38, Richt. 1 33.

[5]) Jos. 15 7, 18 17; wahrscheinlich an der Straße von Jerusalem nach Jericho.

[6]) Vgl. namentlich Stahn, die Simsonsage 1908.

[7]) Richt. 1 35, im Stamme Dan.

[8]) Richt. 2 9, auf dem Gebirge Ephraim. Wenn dafür Jos. 19 50, 24 30 derselbe Ort mit Umstellung der Buchstaben Timnat Serach, in der griechischen Übersetzung von Jos. 24 30 Timnat Sachar heißt, so ist das vielleicht nur tendenziöse Änderung, durch welche die Erinnerung an den heidnischen Gottesnamen ausgemerzt werden sollte.

[9]) Vgl. Mez, Ḥarrân 1892.

[10]) II. Mos. 16 1, 17 1, IV 33 11 f. Vielleicht gehört hierher auch noch der Name Šinab's, des Königs der untergegangenen Stadt Adma (in der Gegend des Toten Meeres) I. Mos. 14 2.

Stadt, die nach dem Mond (= jareach) ihren Namen hat, sowie in Hadascha[1] (= Neumond) im jüdischen Hügelland vermuten[2]. Der Schreibergott Nebo, d. h. doch wohl eine nach ihm benannte Kultstätte, hat sowohl dem bekannten Berg[3], von dem aus Mose das gelobte Land zu sehen bekam, als auch Städten jenseits wie diesseits des Jordans den Namen gegeben[4]. Auf die Verehrung des Sonnen- und Kriegsgottes Ninib führt der Name einer Ortschaft Beth Ninib (= Haus Ninibs) in der Nähe Jerusalems[5] wie der Personenname Abd-Ninib (= Diener des Ninib), die wir beide aus den Tell Amarnabriefen kennen. Namentlich erscheint der Name des Gewittergottes Ramman (= Rimmon)[6] in einer ganzen Anzahl palästinensischer Ortsnamen: Rimmon[7], Rimmon-perez (= Rimmons Riß)[8], Gath-Rimmon (= Rimmons Kelter)[9], En-Rimmon (= Rimmons Quell)[10], Sela Harimmon (= Rimmonsfelsen)[11]. Das Symbol des Gottes ist vielfach der Stier[12]; in der Hand hält er ein Blitzbündel. Sein einheimischer Name im Westen ist Hadad; wenigstens ist man sich auf babylonischem Boden des Ursprungs dieses Namens aus dem Amoriterland wohl bewußt geblieben[13]: also muß Hadad hier schon früher verehrt worden sein[14]. Nach den Tell Amarnabriefen läßt er seine

---

[1]) Jos. 15 37.

[2]) Daß Libna, eine Wüstenstation (IV. Mos. 33 20 f.) und eine gleichnamige Stadt in Juda (Jos. 10 29. 31 f. 39 und oft) mit „l'bana", einer poetischen Bezeichnung des Mondes als des „weißen" zusammenhängen soll, ist mir wenig wahrscheinlich. Auch die Gleichung des Eigennamens Sarah mit šarratu, der Bezeichnung der Mondgöttin von Haran, ist nicht gesichert. Über mondförmige Amulette endlich s. oben S. 40. Ob der Ortsname Kesil im Süden Judas (Jos. 15 30) mit dem gleichnamigen Sternbild (wahrscheinlich dem Orion) etwas zu tun hat, ist schon darum nicht zu entscheiden, weil die Textüberlieferung in der Wiedergabe des Ortsnamens schwankt.

[3]) IV. Mos. 33 47, V 32 49, 34 1.

[4]) Einer ostjordanischen Stadt, IV. Mos. 32 3. 38, 33 47 u. a.; einer jüdischen („das andere Nebo"), Esra 2 29, 10 43, Neh. 7 33 und wohl auch der namentlich aus Davids Zeit bekannten Priesterstadt Nob in Benjamin (I. Sam. 21 2 ff., 22 9. 11. 19, Jes. 10 32, Neh. 11 32).

[5]) Ein anderes gab es in der Nähe von Gebal (Byblos).

[6]) Diese Vokalisation im Hebräischen geht vielleicht auf eine Volksetymologie: rimmon = der Granatapfel oder Granatapfelbaum zurück.

[7]) Jos. 15 32, 19 7, I. Chr. 4 32, Sach. 14 10, eine Stadt im Süden Judas, zu Simeon gerechnet; außerdem Jos. 19 13 (= Rimmono I. Chr. 6 62) eine Stadt in Sebulon.

[8]) IV. Mos. 33 19 f., eine Lagerstätte Israels. Zum Namen bedenke man, daß Rimmon Blitzgott ist!

[9]) Jos. 19 45, 21 24, I. Chr. 6 54, eine Stadt im Stamme Dan = Giti Rimuni in den Tell Amarnabriefen (164, 45 bei Winkler).

[10]) Neh. 11 29, vgl. Jos. 15 32, 19 7, I. Chr. 4 32, eine Stadt in Juda oder Simeon.

[11]) Richt. 20 45. 47, 21 13 in Benjamin.

[12]) Es wird nicht zufällig sein, daß eines der gefundenen alten Stierbilder aus Errumän (im Ostjordanland) stammt.

[13]) Auf einer babylonischen Götterliste wird von A-da-ad ausdrücklich bemerkt, dies sei speziell im Westland (Amurru) der Name dieses Gottes (vgl. Bezold in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology XI 174 ff.).

[14]) Hadads Kult war mit der Zeit in Vorderasien weithin verbreitet: das bezeugen schon alttestamentliche Eigennamen: Hadad als Name verschiedener edomitischer Könige: I. Mos. 36 35 f., 39, I. Kön. 11 14—22; Ben-Hadad (= Sohn des H.) I. Kön. 15 18 ff. u. a. und Hadad-Ezer (= H. ist Hilfe) II. Sam. 8 3—12 u. a. als Namen aramäischer Könige; Chen-Adad Esr. 3 9, Neh. 3 18. 24, 10 10 als Name eines Levitengeschlechtes.

Stimme am Himmel ertönen, daß das ganze Land davor erzittert[1]. Die Identität mit Rimmon spricht sich noch an einer späten Stelle des Alten Testamentes im Namen Hadadrimmon aus[2]. Als Gemahlin des babylonischen Ramman erscheint zuweilen die Göttin Aschratum oder Aschirtu: das ist keine andere als Aschera, die wieder aus dem Westlande stammt, und auf das Alter ihrer Verehrung im Westlande mag wieder daraus ein Schluß gezogen werden, daß sie bereits in einer Widmungsinschrift für Hammurapi, in der er selber als König des Westlandes (Amurru) bezeichnet wird, genannt ist[3]. Sie erscheint darin als „Braut des Himmelskönigs", als „Herrin von Üppigkeit und Pracht", als „Barmherzige, die zu ihrem Gatten ehrfurchtsvoll fleht". Ein Abd Aschirti oder Abd Aschrati, d. h. ein Diener der Aschera, wird in den Tell Amarnabriefen häufig erwähnt. Dagan[4] endlich, der auf babylonischem Boden seit zirka 2400 nachweisbar ist, und den z. B. Hammurapi in der Einleitung zu seinem Gesetz seinen „Erzeuger" nennt, ist höchst wahrscheinlich derselbe, den man aus dem Alten Testament als Philistergott Dagon kennt[5]. Die Philister scheinen ihn nämlich erst in Kanaan übernommen zu haben. Daß hier aber sein Kult, an den noch die palästinensischen Ortsnamen Beth-Dagon (= Haus des Dagon)[6] erinnern, bis in die amoritische Zeit oder zum mindesten bis hart an sie heranreicht, ist aus dem Vorkommen eines mit Dagan zusammengesetzten Personennamens der Tell Amarnabriefe zu schließen[7]. Gerade die Namensform Dagan aber weist den Namensträger als ursprünglichen Gott des Getreides (= dagan) aus. So ist denn auch sein Emblem auf einem phönizischen Siegel eine Kornähre. Zur Fischgottheit, als die man seit Hieronymus ihn sich bei den Philistern gewöhnlich vorstellt, könnte er möglicherweise erst nachträglich geworden sein, wenn ihm dieser Charakter nicht nur irrtümlich, auf Grund volksetymologischer Deutung (dag = Fisch), beigelegt worden ist.

Mit den genannten Göttern ist das amoritische Pantheon aber noch nicht erschöpft. So ist z. B. noch Anath zu nennen, deren Name im Ortsnamen Beth Anath schon im 15. Jahrhundert für Palästina bezeugt ist[8]. Bei den Ägyptern,

[1]) 149, 13 ff. nach Winckler. Im übrigen kommt in den Amarnabriefen Adads Name noch in einer Reihe von Personennamen vor.

[2]) Sach. 12 11. Hier ist er wahrscheinlich nicht Bezeichnung eines Ortes in der Jezreelebene, als den man ihn seit Hieronymus gerne faßt, sondern Name eines Gottes, dessen Sterben ähnlich dem des Tammuz (Hes. 8 14) oder des Adonis beweint wurde.

[3]) KAT[3] S. 432 f.

[4]) Vgl. zum Folgenden namentlich Paton in Hastings IV 386 ff.

[5]) In seinem Tempel zu Asdod stand sein Bild (I. Sam. 5 2–7; vgl. noch I. Mak. 10 83 f., 11 4); in seinem Tempel zu Gaza wurden ihm zu Ehren Spiele gefeiert (Richt. 16 23 ff.).

[6]) Eines, Jos. 15 41 genannt, lag in Juda zwischen Diospolis und Jamnia, ein anderes, Jos. 19 27 erwähnt, in Asser. Jenes erscheint als Bayti Dukuna in einer Liste des Ägypterkönigs Ramses' III. (zirka 1200).

[7]) Dagan-takala, Briefe Nr. 215 und 216 bei Winckler.

[8]) In der Liste des Thutmoses III. (1501–1447) handelt es sich um die Stadt Beth Anath in Naphtali, vgl. Jos. 19 38, Richt. 1 33; eine gleichnamige Stadt (Beth Anoth geschrieben) gab es in Juda, Jos. 15 59. Nach Anath ist auch Anathoth, der Geburtsort Jeremias, benannt, ferner der in einem Tell Amarnabrief (bei Winckler 125, 43) erwähnte Anati, sowie der Richt. 5 6 genannte Anath, vermutlich ein Kanaaniter und Bedrücker Israels, der aus Mißverständnis zum Vater eines israelitischen Richters, Samgars, ge-

zu denen spätestens im selben Jahrhundert ihr Kult vorgedrungen sein muß, — denn damals hat sie schon ein Priestertum in Theben[1] — ist sie Kriegsgöttin; das war vielleicht auch in Palästina ihre Bedeutung. Ihrem Ursprung nach ist sie vielleicht hethitisch[2]. Was für andere Gottheiten noch, die wir in der kanaanitischen Periode entweder direkt kennen lernen oder die wir für sie wenigstens erschließen können, schon der hier behandelten angehören, ist nicht auszumachen.

Der unzweifelhafte Polytheismus aber, den die schon genannten Götternamen bekunden, kann ältere polydämonistische Vorstellungen nicht verdrängt haben; denn ungeschmälert gehen sie auch in der Folgezeit weiter, Vorstellungen von Geistern, die im Steine, im Baume, im Quell, auf der Höhe hausen, und die man ganz allgemein mit dem Namen el (vielleicht = „Macht"?) bezeichnet. Für unsere Periode wird diese Bezeichnung durch die doppelte Tatsache bezeugt, daß man unter den amoritischen Namen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie häufig Zusammensetzungen mit el begegnet, und daß in Palästina im 15. Jahrhundert mit el zusammengesetzte Ortsnamen schon vorhanden sind[3]. So nennt die Liste des Thutmoses III. unter den beim syrischen Feldzug des Königs eroberten Gebieten Har-el (= Berg eines el), sowie Jakob-el und Joscheph-el, zwei Namen, die auch wegen ihres ersten Teiles begreiflicherweise viel besprochen worden sind. Weniger sicher läßt sich sagen, was für andere Appellativa weiterhin zur Bezeichnung der Gottheit dienten. Baal z. B., sozusagen der klassische Name der kanaanitischen Religion, kommt zwar in babylonischen Eigennamen der amoritischen Periode häufig genug vor, fehlt aber in den Amarnabriefen[4]. Dagegen fehlt es nicht an Belegen, daß die Gottheit schon jetzt mit Verwandtschaftsausdrücken wie ab (= Vater), am (= Vaters Bruder, Verwandter), wohl auch ach (= Bruder) bezeichnet wurde. So trägt der Führer der oben[5] erwähnten Karawane aus der Zeit um 1900 den Namen Abša, und der palästinensische Fürst, bei dem sich Sinuhe niederläßt, heißt Ammienschi[6].

---

macht worden ist (Richt. 3 31). Anders Kittel (Geschichte I 3 225 Anm. 2), der im Ausdruck „'Anathsohn" eine Bezeichnung kriegerischer Tüchtigkeit findet. Auch den Personennamen Ba'ana (II. Sam. 4 2 ff. u. a.) ist er geneigt, auf ben-'Ana (= Sohn der 'A.) zurückzuführen.

[1]) Vgl. W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893 S. 313.

[2]) Vgl. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte 2 1911 S. 259 und Ed. Meyer in ZDMG XXXI (1877) S. 716 ff.

[3]) Die Amarnabriefe enthalten dann auch einige mit el zusammengesetzte Personennamen.

[4]) Er wird freilich als asiatischer Name des Gottes Set bezw. Sutech durch ägyptische Quellen bezeugt, vgl. W. Max Müller, Asien und Europa, S. 309.

[5]) S. oben S. 30.

[6]) Solche Namen sind im Babylonischen aus der Zeit unserer Periode häufig, vgl. z. B. Ammu- oder Hammurapi, Abiramu (= Abraham). Übrigens gibt auch die Genesis palästinensischen Zeitgenossen Abrahams mit ab zusammengesetzte Namen, wie Šinab (I. Mos. 14 2, vgl. oben S. 43 Anm. 10), Abimelekh (20 2 ff.). Vielleicht gehören in diesen Zusammenhang auch Ortsnamen, die mit am zusammengesetzt sind, wie z. B. Jibleam (Jos. 17 11, Richt. 1 27, II. Kön. 9 27), das schon auf der Liste des Thutmoses III. erscheint. Vgl. oben S. 36.

Die Vorstellung, daß das übersinnliche Wesen vorzugsweise im Steine seinen Aufenthalt nehme, bezeugen auch die Funde aus Schichten unserer Periode. So war in Thaanach aus einer natürlichen Felsplatte, die sich zirka 1 Meter hoch über den umgebenden Felsboden erhob, eine Art Altar herausgearbeitet, zu dem man auf einer eingehauenen Stufe hinanstieg[1]. Auf der Oberfläche trug er ein großes ovales Opferloch von zirka 0,4 – 0,5 Meter Durchmesser, außerdem drei kleine Löcher von 8 – 9 Zentimeter Durchmesser. Um den Felsen herum lief eine tiefe Rinne, die jedenfalls nicht ausschließlich natürlich, sondern zum Teil durch Kunst vertieft war[2]. Einer gleichen Zeit gehört vielleicht auch der heute noch sichtbare primitive Felsaltar zu Ṣarʿa, dem alttestamentlichen Zorea, an[3], wahrscheinlich derselbe, der in der Vorgeschichte Simsons eine Rolle spielt[4]. Sonst sind aufrechtstehende Säulen die gewöhnlichen Zeugen einstiger kultischer Verehrung. Die Ausgrabungen haben ihrer manche aufgedeckt. Freilich ist gerade in ihrer Beurteilung allergrößte Vorsicht geboten: nicht jeder Monolith, der sich irgendwo erhebt, ist gleich als heiliger Stein in Anspruch zu nehmen, wie religionsgeschichtlicher Übereifer es wollte. So glaubten die Ausgräber von Tell eṣ-Ṣāfi[5], in einigen Säulen schon die Reste eines alten Heiligtums aufgedeckt zu haben, wofür auch die vielen Kamels-, Schaf- und Rinderknochen, die sich im Schutte fanden, zu sprechen schienen. Aber Thiersch[6] hat ihnen die Freude an dieser Entdeckung gründlich verdorben mit dem Urteil, daß es sich dabei vermutlich einfach um einen Stall handle! Als Analogie käme dabei besonders der Felsstall von Tell Sandaḥanna in Betracht, wo durch die noch vorhandenen Vorrichtungen zum Anbinden der Tiere jeder Zweifel an der Bestimmung des Raumes ausgeschlossen ist[7]. Wo dagegen ein Ort geradezu nach einer Säule benannt ist, wie Kirjath-naṣîb (= Stadt des aufgerichteten Steines), das Thutmose III. unter den von ihm eroberten palästinensischen Städten aufführt, da haben wir es doch wohl mit einer heiligen Säule zu tun.

Nicht bloß im festen Steine jedoch, auch auf freiem Felde hausen Geister und Götter. Man darf getrost annehmen, daß z. B. die Feldgeister, denen noch sehr viel später – zum Abscheu des israelitischen Gesetzgebers – geopfert wurde[8], und nach denen sogar eine Kultstätte benannt ist[9], gerade in unserer

[1]) Das ist eine Anlage, wie sie später das israelitische Gesetz ausdrücklich verpönt, „damit die Scham nicht [vor der im Steine gegenwärtig gedachten Gottheit] entblößt werde" (II. Mos. 20 26). Überhaupt will es von einer Behauung der Steine nichts wissen (V. 25).

[2]) Sellin, Tell Taʿannek, S. 34. 103. Zur Rinne vgl. I. Kön. 18 32. 35.

[3]) Mehrere Abbildungen von ihm in Kittel: Über primitive Felsaltäre in Palästina (Reprint from the Hilprecht Anniversary Volume, Leipzig 1909).

[4]) Richt. 13 2 ff.

[5]) Daß die betreffende Fundschicht in eine etwas spätere Periode führt, ist hier natürlich gleichgiltig. [6]) AA 1908, 369 f.

[7]) Sechs im Querschnitt rechteckige Pfeiler (auch die Säulen von Tell eṣ-Ṣāfi waren ursprünglich rechteckig) tragen hier die Decke. [8]) III. Mos. 17 7.

[9]) Bamath-has-seïrîm (so hat man statt des überlieferten Bamôth-haschscheïrîm wohl zu lesen): Opferhöhe der Feldgeister II. Kön. 23 8. Ihr Name bezeichnet sie als die Behaarten; saîr ist der (haarige) Ziegenbock; es wird sich also um bocksgestaltige Wesen, ähnlich den Satyrn und Faunen, handeln. Ihr Revier scheint von Haus aus das unbebaute Feld (vgl. Jes. 13 21, 34 14), die Steppe, ursprünglich wohl sogar die Wüste zu sein (vgl. Hans Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament 1904 S. 46 ff.).

Periode im Volksbewußtsein lebendig waren. Wenigstens bestätigen in ihrer Weise israelitische Gesetzesvorschriften, die um Jahrhunderte jünger sind, das Vorhandensein solcher ihrem ganzen Wesen nach in uralte Zeiten zurückreichenden mit dem Landbau aufs engste verknüpften Vorstellungen: so wird der Weinberg mit Weinstock und Getreidefrucht zugleich angepflanzt, um ihn, wie es scheint, unter den Schutz der Feldgeister zu stellen, die es sonst übel nehmen könnten, daß man sie verkürzte[1]. So läßt man den Ertrag der Bäume die ersten Jahre unberührt, damit die Feldgeister den geschuldeten Anteil erhalten[2], ein Brauch, der ungefähr auf gleicher Höhe wie der heute z. T. noch geltende steht, vor einem bestimmten Kalendertag nicht von gewissen Früchten zu essen[3]. So läßt man bei der Ernte eine Ecke stehen, damit der Getreide- oder Vegetationsgeist nicht aus dem Felde vertrieben werde; denn dieser Geist haust in Halmen und Früchten[4]. Unter das Walten anderer Geister wiederum sind die großen Anlässe oder besonderen Zustände des Menschenlebens gestellt wie Geburt, Krankheit und Tod. Daß z. B. die Geburt nach jüdischem Gesetz die Mutter verunreinigt, ist nicht zu verstehen, wenn Jahve selbst es ist, der „den Mutterleib öffnet“[5]. Tut es aber ursprünglich ein anderes Numen, in dessen Stelle nach späterer Auffassung Jahve eintritt, so wird die Sache klar: dem einen Kult ist unrein, was zu einem anderen gehört[6]. Noch mag der Name des Tales Jiphtach-el[7] (d. h. el öffnet) auf die Verehrung eines Numens hinweisen, das den Frauen zu glücklicher Entbindung verhalf[8]. Beim Tal hat man aber wohl an den es durchströmenden Bach zu denken und darf sich dabei erinnern, wie bis auf den heutigen Tag die offenbar „ursemitische“ Sitte, für die uns der Amerikaner Curtiß[9] aus eigener Beobachtung auf palästinensischem Boden manches Beispiel geliefert hat, nachwirkt, daß Frauen sich in einem natürlichen Gewässer baden, um durch seinen Weli (d. h. den in ihm wohnenden „Heiligen“) Fruchtbarkeit zu erlangen. Ferner wird die Krankheit, wenigstens der Aussatz, später als ein „Schlag Jahves“[10] empfunden. Auch damit wiederum reimt es sich nicht, daß der Aussätzige für den Jahvekult „unrein“ ist[11]. Man wird zu einem gleichen Schlusse

[1]) S. V. Mos. 22$_9$. Unter einen entsprechenden Gesichtspunkt, wonach die verschiedenen Dinge verschiedenen Kultkreisen angehören, fallen auch die Verbote, das Feld mit zweierlei Arten von Samen zu besäen (III. Mos. 19$_{19}$), Ochsen und Esel zusammen an einen Pflug anzuspannen (V 22$_{10}$) oder gar sich begatten zu lassen (III 19$_{19}$), ferner aus Wolle und Linnen Zusammengewobenes (V 22$_{11}$) oder aus zweierlei Fäden Zusammengewirktes (III 19$_{19}$) zu tragen. Dagegen sind umgekehrt dergleichen Vermengungen, wie z. B. die altgriechische Panspermie, zu Zauberzwecken besonders beliebt (vgl. Goldziher in ZatW XX [1900] S. 36 f.).

[2]) III. Mos. 19$_{23–25}$; vgl. des Verfassers Kommentar zur Stelle.

[3]) S. Haberland in der Zeitschrift für Völkerpsychologie XVIII (1888) S. 17. Vgl. auch das Gesetzbuch des Manu 4, 27 f., wonach der Hindu weder neuen Reis noch neues Korn essen darf, ehe er die Erstlinge der Ernte geopfert hat.

[4]) Beer, ZatW XXXI (1911) S. 152. Beer zieht zum Vergleich heran, daß beim Ernten der Reisfelder in Hinterindien (?) auch eine Ecke verschont werde, um den Reisdämon nicht zu verscheuchen. Vgl. ähnliches bei Nilsson, Primitive Religion (Religionsgeschichtliche Volksbücher III 13/14) 1911 S. 33 f.

[5]) Vgl. I. Mos. 29$_{31}$, 30$_{22}$. [6]) Vgl. oben S. 23. [7]) Jos. 19$_{14. 27}$.

[8]) Vgl. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten 1898 S. 144.

[9]) Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients 1903 S. 112–115.

[10]) Vgl. II. Kön. 15$_5$, II. Chr. 26$_{20}$. [11]) Vgl. III. Mos. 13 f.

gedrängt, Jahve habe hier nur die Rolle eines älteren Numens übernommen, auf dessen Einwirkung einst die unheilvolle Krankheit zurückgeführt wurde. Entsprechend umgekehrt kennt man heilende Numina wie jenen Jirpeel (= el heilt), an den noch der gleichlautende Name einer benjaminitischen Stadt erinnert[1]. Auf die Frage nach allfälligem Totenkult fällt vielleicht aus dem, was sich über die Behandlung der Toten in unserer Periode aussagen läßt, noch einiges Licht, und es ist erfreulich, daß uns in dieser Hinsicht die Ausgrabungen wieder mehr Stoff an die Hand geben.

Die Verbrennung der Toten, wie sie das Höhlenkrematorium von Gezer bezeugte[2], ist in unserer Periode ganz außer Brauch gekommen, um der allgemeinen Höhlen- oder Erdbestattung Platz zu machen. Es ist ein Wechsel, wie er sich auch auf babylonischem Boden, wenigstens in Nippur, mit dem Eindringen der Semiten beobachten läßt[3]. Wie unvermittelt er einsetzte, lehrt am deutlichsten gerade das genannte Höhlenkrematorium, indem hier die neuen Leichen einfach auf die Asche der früheren gebettet wurden. Natürlich bedurfte es jetzt eines größeren Raumes: man suchte ihn durch Erweiterung der Höhle auf das Doppelte zu gewinnen. Zugleich galt es, die Leichen jetzt gegen das Eindringen reißender Tiere zu schützen: Zu diesem Zweck wurde der alte Treppenzugang vermauert, dagegen ein Deckenschacht gegraben, durch den die Toten heruntergelassen werden konnten. So wurden sie, wie es scheint, regellos im Innern aufgeschichtet, nur die Leichen offenbar besonders geehrter Personen auf besonderer Steinunterlage und durch einen kleinen Steinwall eingefriedigt den Wänden der Höhle entlang hingestreckt. Wenn dazwischen auf einer Plattform von Stein ein Krug mit den Resten eines neugeborenen Kindes gefunden wurde, so hat man möglicherweise an ein Bauopfer zu denken, das aus Anlaß der Umwandlung der Höhle zu ihrer neuen Bestimmung dargebracht worden sein dürfte.

Die unheimlichen Spuren des bekanntlich auch anderwärts vielbezeugten Brauches von Bauopfern haben nämlich die Ausgrabungen auch sonst mannigfach aufgedeckt. Es genügt, zwei besonders lehrreiche Beispiele aus Megiddo anzuführen: da lag einmal zwischen unterster Fundamentschicht und zweiter Steinlage ein 90 Zentimeter langer, 40 Zentimeter weiter Krug, von allen Seiten von Mauerwerk umschlossen und durch das Gewicht der darüber lagernden Schichten zerdrückt. Was er barg, waren die deutlichen Reste eines ganz kleinen Kindes, dazu einige keramische Beigaben[4]. Und an anderer Stelle wiederum, in der Nordburg, war quer über die Fundamentsteine der untersten Schicht das Skelett eines etwa 15jährigen Mädchens gebettet. Sein Rückgrat fügte sich der Form des darunter liegenden großen Steines an, die Füße lagen in einer Vertiefung zwischen den Mauersteinen, der Kopf war außerhalb der Mauer unter dem Fußboden auf einem Stein, der ihm eine erhöhte Lage gab, und wurde von einer Reihe kleiner Felssteine eingefaßt[5]. Noch ärgere Schauer rituellen Mordes lassen andere Funde in Gezer ahnen, wenn ihre Deutung auf einstige

[1]) Jos. 18$_{27}$, möglicherweise mit 'No-r-p'-a (= Heilung) auf den Annalen Thutmoses III. identisch.

[2]) S. oben S. 22. [3]) Vgl. Vincent, Canaan, S. 267.

[4]) Schumacher, Tell el-Mutesellim S. 44 f. [5]) Ebenda, S. 54 f.

kannibalische Festschmäuse richtig ist: über zwei lang ausgestreckten männlichen Skeletten lag der Oberkörper eines etwa 17jährigen Jungen; sein Unterkörper fehlte und soll nach dem Ergebnis genauer Untersuchung noch vom Lebenden abgetrennt worden sein. Ebenso wurde in einer Zisterne der bloße Oberkörper eines etwa 16jährigen Mädchens mit den Skeletten von zwölf Männern und zwei Jünglingen gefunden, und ein Griffmesser samt einer Axt, die in derselben Zisterne lagen, bestätigen vielleicht die düstere Vermutung[1]. Es kommt dazu, daß bei der Mündung derselben Zisterne die abgetrennten Schädel zweier weiterer Mädchen entdeckt und auch sonst abgetrennte Knochenreste und Schädelteile gefunden wurden. Einmal war ein Stück Schädeldecke genau in eine tönerne Schale eingepaßt, so daß hier der barbarische Besitzer in der Tat aus dem Schädel seines Feindes trinken konnte[2].

Kehren wir zur Frage nach der natürlichen Bestattungsart zurück, so drängt sich von selbst ein Gesichtspunkt auf, der für die Beurteilung der Dolmen für uns schon maßgebend war[3]: die künstliche Grabanlage ahmt irgendwie die natürliche der ursprünglichen Felshöhle nach. So wird ein besonders beliebter Typus das Felsenschachtgrab: ein runder[4] Schacht, oben weiter als unten, wird etwa 2 Meter in die Tiefe getrieben. Von ihm führt eine rechteckige Öffnung in das eigentliche aus dem Felsen gehauene und gewölbte Grab, auf dessen Boden die Leiche gelegt wird. Dieser Anlage entspricht genau der in Megiddo in primitiver Steinarchitektur ausgeführte Grabbau: sein Innerstes bildete eine viereckige Grabkammer, von deren bewundernswertem Gewölbe schon oben[5] die Rede war. Von ihr kroch man durch einen 1,60 Meter langen Gang zur Tür im Westen, zu der ein ausgemauerter Schacht den geheimen Zugang von der Erdoberfläche vermittelte. Nur daß es sich in diesem Falle nicht um ein Einzelgrab handelte: die Kammer barg fünf Leichen, die auf dem Boden lagen, und eine sechste, die auf einer Steinbank ruhte, samt reichen Zugaben[6]. Ähnlicher Art, nur primitiver, war eine mit dieser Grabanlage verbundene zweite, ein Massengrab, das zwölf Tote enthielt. Durch einen mächtigen Stein vor der Grabestür, der noch an Ort und Stelle stand, sorgte man für ihre Ruhe und Abgeschlossenheit[7]. Wo man zur Bedeckung des Grabes nicht die natürliche Felsdecke oder das Mauergewölbe hatte, begnügte man sich mit Erde oder einer Estrichschicht und faßte es wenigstens mit Steinen ein[8]. Gerne wurden die Gräber im eigenen Hause angelegt. Man darf dabei nur nicht gleich immer an Bauopfer denken. Die Sitte, die Toten in möglichste Nachbarschaft der Lebenden zu bringen, ist noch

---

[1]) Dagegen führt Vincent, Canaan S. 276 ff. unter Hinweis auf „doppelte Bestattung" in Ägypten eine andere Erklärungsmöglichkeit an.

[2]) Thiersch AA 1909, 360. [3]) S. oben S. 23.

[4]) Zwei viereckige Schachtgräber in Gezer gehören vielleicht Ägyptern an (Macalister, Gezer I, S. 303 ff.). Ägyptische Gräber auf palästinensischem Boden sind auch sonst nicht außergewöhnlich (Vincent, S. 218 ff.). In den gewaltigen sogenannten „Gräbern der Söhne Israels" bei Hizme (wahrscheinlich dem alttestamentlichen 'Azmawet oder Bêth-'Azmawet Esra 2_{24}, Neh. 7_{28}, 12_{29}) hat Vincent wohl mit Recht die Nachbildung ägyptischer sogenannter „Mastabas" erkannt (über diese s. Erman, Die ägyptische Religion 1905 S. 119).

[5]) S. oben S. 33. [6]) Tell el-Mutesellim, S. 14 f. [7]) Ebenda, S. 19 ff.

[8]) S. z. B. für Megiddo: Tell el-Mutesellim, S. 18, 25, 58 f., 62.

in alttestamentlicher Zeit nachweisbar[1] und auch z. B. aus dem arabischen Heidentum bekannt[2]. Die gewöhnliche Lage der Toten ist die mit hochgezogenen Knieen, die Hockerstellung[3]; sie galt vielleicht dem Orientalen als die natürlichste. Ob der Gedanke an „Mutter Erde", in deren Schoß der Tote in der Lage des Embryos gelegt wurde, um von ihr wiedergeboren zu werden[4], hier mit im Spiele war, läßt sich nicht ausmachen, wenngleich auch den Semiten jener Gedanke nicht fremd war[5]. Öfter sind die Leichen mit dem Kopf nach Osten gerichtet. Aber es kommen zu viele Abweichungen vor, als daß von einer regelmäßigen Orientierung der Toten gesprochen werden könnte.

Eine besondere Art der Bestattung wurde oft bei Kindern angewendet: sie wurden nicht in offene Gräber gelegt, sondern, den Kopf nach unten, in schmucklose Krüge und Urnen gesteckt, vielfach mit hochgezogenen Knieen, Arme und Hände nahe am Munde, der Körper wohl gerne in Sand oder feingesiebte Erde eingebettet[6]. Daneben enthielten Krug oder Urne wohl etwa keramische Beigaben[7]. Zugedeckt waren sie oft mit einer Schüssel, oder es waren zwei Krüge ineinander geschoben[8]. Einen ganzen Kinderkirchhof mit 20 Leichen von Kindern, von denen keines das Alter von zwei Jahren überschritten haben dürfte, hat Sellin in Thaanach entdeckt. Im selben Bereich fand er zwei große Krüge, die nur mit feinem Sande gefüllt waren, ohne daß sie ein Gerippe enthalten hätten: vermutlich handelt es sich dabei um Kenotaphien, d. h. um Scheinbestattungen, die vorgenommen wurden, wenn der Körper selber nicht erhältlich war, man der Seele aber ihre Ruhe nicht vorenthalten wollte[9]. Die hier begrabenen Kinder waren, trotz der Nähe des oben[10] beschriebenen Felsaltares, vermutlich

---

[1]) Vgl. I. Sam. 25$_1$; I. Kön. 2$_{34}$: Samuel und Joab werden in ihrem Hause begraben. S. auch noch Hes. 43$_7$ f.

[2]) Vgl. das Gedicht aus der Hamāsa:

„Die Leut all haben ein Begräbnis um ihre Höfe her;
Sie selber werden immer minder und ihre Gräber mehr.
Nie fehlt es sich, daß eine Wohnung veraltet und zerfällt,
Und immer neu ist auf dem Hof ein Totenhaus bestellt.
Sie sind die Nachbarn der Lebend'gen, und ihre Nachbarschaft
Ist nah, doch der Verkehr mit ihnen entfernt und zweifelhaft"

(bei Rückert I Nr. 289; zitiert in Marti, Geschichte der israelitischen Religion^5 1907 S. 133).

[3]) Langgestreckte Leichen z. B. in Megiddo, s. Tell el-Mutesellim, I S. 58 Anm. 6; S. 60.

[4]) Vgl. Dieterich, Mutter Erde^2 1913, S. 27 f., Anm. 6.

[5]) Vgl. Nöldeke, Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten in AR VIII (1905) S. 161 ff.

[6]) Sand und Erde stellen wohl die Fiktion einer Erdbestattung dar. Oder handelt es sich beim Sand um sympathetische Magie, daß die Wiedergeburten, die man vielleicht erwartet (s. oben), so zahlreich sein möchten „wie der Sand am Meer" (vgl. I. Mos. 32$_{13}$, Jer. 33$_{22}$, Hos. 2$_1$)?

[7]) Einmal (in Thaanach) auch einen großen Tierkiefer, vgl. Sellin, Tell Ta'annek, S. 33.

[8]) In Einem Fall, wo der Kinderkörper offenbar schon zu groß gewesen war, um in die Mündung des Kruges hineingezwängt zu werden, hatte man das untere Ende des Kruges abgeschlagen und hernach eine ganz andere Scheibe darauf gedeckt (Sellin, Tell Ta'annek S. 34).

[9]) Vgl. Sellin, a. a. O. S. 37. Über Kenotaphien, z. B. bei Griechen, vgl. Rohde, Psyche^6 1910 S. 66 Anm. 2; 87 Anm.; 163 Anm. 1.

[10]) S. S. 47.

nicht geopferte, vielmehr scheint es sich um einen auch durch fremde Analogien nahegelegten Brauch zu handeln, Kinder bis zu einem gewissen Alter noch nicht in den Familiengräbern, sondern unter oder bei ihren Häusern oder auch auf einem eigens dazu bestimmten Platz beizusetzen[1]. Aufgefallen ist auch die rote Färbung von Knochenresten in einem Grabe zu Megiddo. Möglicherweise ist sie nicht zufällig: das Rotmalen der Leichen ist ein weitverbreiteter Brauch, um den Toten durch den ihm äußerlich verliehenen Schein des Lebens gegen böse Einflüsse, die ihm, dem Wehrlosen, schaden möchten, zu stärken[2].

Noch ist zu bemerken, daß die Zahl der in den aufgedeckten Gräbern gefundenen Leichen hinter derjenigen, die man als Zahl der Toten so vieler Jahrhunderte erwarten müßte, weit zurückbleibt. Das führt zur Annahme, daß es für die große Menge eine Bestattungsart gegeben habe, die sie vor den zerstörenden Einflüssen der Zeit weniger zu schützen vermochte. Wenn Macalister an der Südseite des Hügels von Gezer eine ganze Reihe flaschenähnlicher Gruben in der Erde entdeckte, die mit Gebeinen von Menschen und Vieh (Kamelen, Kühen, Eseln und Pferden) hoch angefüllt waren, so mag, da auch alle Beigaben fehlten, seine Vermutung zutreffen, daß darin die armen Leute bestattet worden seien, die sich kein eigenes Grab leisten konnten[3]. Wie viel tausend solcher Leichen mögen im Laufe der Jahrhunderte zu Staub verfallen sein!

Man wüßte gern, wie man sich das Leben der Toten dachte. Mit Bestimmtheit läßt sich nur sagen, daß sie die Bedürfnisse des irdischen Lebens mit sich ins Grab nehmen: das zeigen die mannigfachen Beigaben, welche die Ausgrabungen aus den verschiedenen Gräbern zutage gefördert haben. Die Toten haben Hunger und noch mehr Durst. Man versieht sie darum mit Speise und erst recht mit Trank. Neben dem großen Wasserkrug findet sich zuweilen eine kleine Tasse oder ein Becher, womit sie nach Herzenslust das kostbare Naß sollen schöpfen können. Die Speise wird ihnen teils roh, teils fertig zubereitet mitgegeben. Noch war in Gezer über den Resten eines Gerichtes von Schaffleisch die Schneide eines Bronzemessers vorhanden, das dem Toten zu seiner Zerlegung dienen sollte, und darüber war eine umgekehrte Schüssel gestülpt, um das Fleisch sozusagen warm zu erhalten. Neben der Speise bedürfen die Toten der Beleuchtung, und die Lampe ist nicht, wie man früher wohl gemeint hat, erst eine Schöpfung israelitischer Zeit; in Gezer und Megiddo reicht sie, wenn auch nicht als häufige Totenbeigabe, bis in unsere Periode zurück[4]. Von anderem Hausrat bei Grabfunden wären allerhand Werkzeuge zu nennen; namentlich fehlen die Siegel nicht, und sie leiten von selbst zum Schmuck über. Es genüge zu sagen,

[1]) Sellin (a. a. O. S. 36 Anm. 1) zieht eine Notiz des Plinius (Naturgeschichte VII 15, 72) heran, wonach die Völker einen Menschen, ehe er einen Zahn bekommen hat, nicht zu verbrennen pflegen. Vgl. noch Dieterich, Mutter Erde[2] S. 21 ff.; Dalman, Palästinajahrbuch IV, 1908, S. 50 Anm. 3; Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics IV, 422. Der Sinn dieser Bräuche scheint zu sein, daß dem Kind die Wiedergeburt erleichtert werden soll. — Die Sitte der Beisetzung in Krügen ist neuerdings auch in Ägypten, in Knossus und Aphidna in Nordattika, ähnlich auch im alten Babylonien nachgewiesen (Sellin, a. a. O. S. 96 Anm. 1).

[2]) Vgl. v. Duhn, Rot und Tot, AR IX (1906) S. 9.

[3]) Von hier aus wird das dem König Jojakim angedrohte Eselsbegräbnis (Jer. 22 19) erst recht verständlich. [4]) Vgl. oben S. 39.

daß unsere Kenntnis altpalästinensischen Schmuckes[1] zum großen Teil auf Grabfunde gegründet ist. Schon die dem Toten beigegebenen Krüge sind keineswegs ausschließlich Nutzgegenstände. Luxusstücke zeigen, daß er im Grabe nicht missen wollte, was ihn auf Erden erfreute[2]. Sonst bilden auch im Grabe noch Waffen: Dolche, Lanzen, Wurfspieße usw. den Stolz des Mannes. In Kindergräbern sind vielleicht einzelne Funde auf Spielzeuge zu deuten[3]. Auffallen mag, wie beschränkt die Zahl eigentlicher kultischer oder religiöser Beigaben ist: es sind im wesentlichen nur Amulette, zu denen z. B. auch die vielen Kamelszähne gehören mögen, die in der oben[4] erwähnten ersten Grabkammer zu Megiddo gefunden wurden. Ein eigentümlicher, oft beobachteter Brauch ist, daß die den Toten zur Verfügung gestellten Gegenstände in irgend einer Weise für diesseitige Benutzung unbrauchbar gemacht wurden, sei es daß Gefäße zerbrochen, sei es daß sie wenigstens durchlocht wurden, eine Art symbolischer Tötung, wie sie entsprechend in der Weise wiederkehrt, daß tierförmige Gefäße ohne Kopf gebildet wurden.

Ob man die Darbringung solcher Gaben in irgend einem Falle schon als Ausdruck richtiger kultischer Verehrung der Toten zu beurteilen hat, ist kaum möglich zu entscheiden. Da aber gerade auf solchen Gebieten die Grenzen leicht ineinander fließen, möchte man es wohl annehmen, und dazu gibt vielleicht Eines noch ein besonderes Recht: am Eingang in die große Höhle von Gezer, die auf den Aschenresten der früheren Bewohner die vielen Leichen der Späteren enthielt, steht eine kleine Steinsäule, die doch wohl irgendwie kultischen Charakter trug.

b) Die kanaanitische Periode

(von der Mitte des zweiten Jahrtausends bis zur Einwanderung Israels).

Wie sich der Prozeß vollzog, durch den über die amoritische Bevölkerungsschicht die kanaanitische allmählich die Oberhand gewann[5], entzieht sich unserer Kenntnis. Amoriter wie Kanaaniter waren Semiten, einander, wie es scheint, nächstverwandt, und dadurch schon ist eine gewisse Kontinuität der kulturellen Entwickelung gewährleistet. So bleibt z. B. die Behandlung der Toten im wesentlichen dieselbe, als die sie oben im Zusammenhang dargestellt werden konnte. Nach außen bezeichnet den Einschnitt zwischen den beiden von uns unterschiedenen Perioden die Gewinnung des palästinensischen Landes für Ägypten, und gerade sie bedingt schon das Recht unserer Unterscheidung; denn die Eroberung Palästinas durch Ägypten bedeutet kulturhistorisch natürlich eine entschiedene Zunahme ägyptischer Einflüsse auf palästinensischem Boden. Daß sie sich freilich auch jetzt wieder vorwiegend im Süden des Landes auswirken, ist selbstverständlich.

Die Vertreibung der Hyksos aus Ägypten und ihre Verfolgung, welche die ägyptischen Verfolger zuweilen bis über die Grenzen Palästinas lockte, wurde für die Ägypter das Signal zu einer großzügigen Eroberungspolitik, und was in dieser Beziehung den Begründern des neuen ägyptischen Reiches, den ersten

[1]) S. oben S. 39. [2]) Vincent, Canaan, S. 213.
[3]) Vgl. Tell el-Mutesellim, S. 60; Thiersch, AA 1908, 362. [4]) S. 50.
[5]) Vgl. oben S. 27.

Herrschern der 18. Dynastie seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts mehr nur vorübergehend gelang, das vermochte der gewaltige Thutmoses III. (1501 – 1447) auf 17 asiatischen Feldzügen zu einem definitiven und dauernden Erfolg zu gestalten. Gleich auf seinem ersten (1479) wurde Megiddo der Sammelpunkt der Truppen, welche die unter dem Oberbefehl des Königs von Kades stehenden verbündeten nordpalästinensischen und syrischen Gaufürstentümer zusammengebracht hatten. „Die Einnahme von Megiddo bedeutet eine Einnahme von tausend Städten", ruft Thutmoses selber seinen Truppen zu, um sie zur Belagerung der Stadt, in welche sich die Feinde nach verlorener Feldschlacht geflüchtet haben[1], anzufeuern, und die Belagerung führte zum erwünschten Abschluß für Ägypten. Kulturhistorisch lehrreich dabei ist die ausführliche Aufzählung der Beute, wie sie uns die auf dem Innern des von Thutmoses III. erbauten Amonstempels zu Karnak (= Theben) eingegrabenen Annalen erhalten haben. Folgendes sei daraus in (verkürztem) Wortlaut wiedergegeben: „Verzeichnis der Beute aus Megiddo: Gefangene 340, Hände[2] 83, Pferde 2041, Füllen 191, Hengste 6, ein goldbeschlagener Wagen mit goldener Deichsel (?) von jenem Fürsten (d. h. von Kadesch), ein schöner goldbeschlagener Wagen des Fürsten von". ..... [Längere Lücke, in der die übrigen Wagen, wohl der anderen Fürsten, erwähnt waren], 892 Wagen seiner elenden Truppen, zusammen 924 Kriegswagen[3]. Ein schönes bronzenes Panzerhemd jenes Fürsten (d. h. von Kadesch), ein schönes bronzenes Panzerhemd des Fürsten von Megiddo, 200 ... Panzerhemden seiner elenden Soldaten, 502 Bogen, 7 silberbeschlagene Zeltstangen von dem Zelt jenes Fürsten. Die Soldaten aber erbeuteten: 1929 Ochsen, 2000 Ziegen, 20500 Schafe. – Verzeichnis dessen, was der König später erbeutete von dem Hausrat jenes Fürsten ... sowie von der Habe der Städte, die sich ihm unterworfen hatten. ... Kostbare Steine, Gold, Trinkschalen, verschiedene Gefäße, einen großen Krug von syrischer Arbeit[4], ... gefäße, Trinkschalen, Näpfe[5], verschiedene Trinkgefäße, große Kessel, 87 Schwerter, alles in allem 1784 deben[6] Gold ... sowie Silber ... 966 deben und 1 kite[6]; eine silberne Figur ..., der Kopf aus Gold, 3 Stäbe mit Menschenköpfen, aus Elfenbein, Ebenholz und ....holz, vergoldet, 6 Sänften von jenem Fürsten, 6 dazu gehörige Schemel, 6 große Ruhesessel aus Elfenbein und ....holz, das ....holz mit Gold und allerlei kostbaren Steinen ausgelegt, das Bett jenes Fürsten ganz und gar vergoldet, eine Statue jenes Fürsten aus vergoldetem Ebenholz, deren Kopf aus Lapislazuli war, Gefäße aus Bronze und viele Kleider von jenem Fürsten. – Verzeichnis der Ernte, die seine Majestät von den Äckern Megiddos einheimste: 207400 Sack Weizen, abgesehen von dem, was die Soldaten seiner Majestät sich schon abgeschnitten hatten"[7]. In anderen Städten wiederum, allerdings schon phönizischen, finden sie

[1]) Über die originelle Art, wie ihnen das gelang, s. TBAT I S. 238.

[2]) Als Trophäen Erschlagener.

[3]) Zu den Kriegswagen vgl. Nuoffer, Der Rennwagen im Altertum 1904. Hier auf Tafel III das Bild eines syrischen Rennwagens.

[4]) Das Determinativ zeigt einen hohen zweihenkligen Krug mit langem Hals.

[5]) Dem Determinativ nach schalenartige Näpfe mit kleinem Fuß und eigentümlich gebogenem Griff.

[6]) 1 deben (= 12 kite) beträgt nach unserem Gewicht 91 Gramm.

[7]) Übersetzung nach TBAT I S. 239 f.

„Wein in ihren Kellern liegend wie Überschwemmungswasser“ [1]. Kein Wunder, wenn es heißt: „Da waren die Soldaten seiner Majestät alle Tage betrunken und mit Öl gesalbt wie bei den Festen in Ägypten!“

Das Bild, das sich hier vor uns entrollt, ist das einer blühenden Kultur. Und die Ausgrabungen bestätigen es: man muß nur einen Blick auf die in Gezer aufgedeckten Vorratskammern werfen, von denen eine einzige ungefähr 600 Körbe Korn enthielt. Getreidebau, Obstbau, aber auch Viehzucht müssen im Lande wohl entwickelt gewesen sein. Wohlleben und ein gewisser Luxus macht sich in den Städten, namentlich an der Küste, bemerkbar.

Zu groß freilich darf man sich die Verhältnisse nicht vorstellen. Im Gegenteil. Was z. B. im Blick auf die kaum ein Jahrhundert jüngeren Amarnabriefe auffällt, ist die Bescheidenheit der Zahlen: da erbittet sich ein Stadtfürst 50 Mann, ein anderer 40, ein dritter nur 20 oder gar 10, um seine Stadt zu verteidigen [2], und ein anderer kann schreiben: „Gib mir doch 6 Bogen, 3 Dolche und 3 Schwerter. Wenn ich ausziehe gegen das Land des Königs und du auf meine Seite trittst, dann werde ich es gewiß unterwerfen“ [3]. Übrigens sind auch schon in den oben angeführten Annalenberichten die Zahlen der Krieger nicht sehr hoch: 2503 Gefangene aus ganz Syrien, von denen 1796 Sklaven waren (und in dieser Zahl sind Frauen und Kinder inbegriffen). Und die Zahl der erbeuteten Wagen läßt auf ein Heer von etwa 3000 Mann schließen [4]. Dabei ist freilich zu bedenken, daß die Heere im alten Orient überhaupt nicht groß waren. So ist z. B. nicht wahrscheinlich, daß je ein Ägypterkönig mit mehr als 25 oder 30 000 Mann in Asien eindrang; gewöhnlich werden es wohl weniger als 20 000 gewesen sein [5].

Als Thutmoses III. ins palästinensische Land kam, war die Oberherrlichkeit Babels darüber, wenn überhaupt nicht schon durch Thutmoses' Vorgänger ganz aufgehoben, höchstens noch eine nominelle. Die Fremdherrschaft der Kassiten, die sich vielleicht dank dem Vordringen der Hethiter den Weg zum babylonischen Königsthron erobert hatten, bedeutete den Niedergang von Babels Macht im Westen, und Thutmoses ließ den Palästinensern keinen Zweifel übrig darüber, daß die ägyptische Oberherrschaft, der er zum Siege verholfen, für sie eine faktische sei. Mit Bewußtsein tat er das Seine, um das Land zu ägyptisieren. Nicht nur, daß er nach seinem Willen Fürsten einsetzte, die ihm gefüge waren. Die Annalen über seinen sechsten Feldzug berichten uns, wie er die Kinder der Fürsten und ihrer Brüder — offenbar zur Erziehung — nach Ägypten bringen ließ, und „jedesmal, wenn einer von diesen Fürsten stirbt, läßt seine Majestät dessen Sohn an seine Stelle treten“ [6]. Konnte es ein wirksameres Mittel geben, das eroberte Land mit ägyptischer Kultur zu durchdringen, als wenn die Spitzen seiner Bevölkerung in den Jahren größter Empfänglichkeit ägyptische Hofluft zu

---

[1]) Ebenda 241. Das Bild kommt dem Ägypter von der Nilüberschwemmung.

[2]) S. bei Winckler (Die Tontafeln von Tell-el-Amarna 1896) 26^{8}_{11}, 8^{3}_{67}, 15^{0}_{18}, 15^{1}_{15}, 15^{4}_{14} = Knudtzon (Die El-Amarna-Tafeln 1907 ff.) 23^{8}_{11}, 10^{8}_{67}, 14^{9}_{18}, 15^{1}_{15}.

[3]) Im Brief aus Lakis (TBAT I S. 128).

[4]) Vgl. Eerdmans, Alttestamentliche Studien II 1908, S. 77.

[5]) Breasted, Geschichte Ägyptens. Deutsch von Ranke, 1910 S. 249.

[6]) TBAT I S. 241.

atmen bekamen? Und ägyptische Garnisonen rückten ins Land ein, welche für die Pflege ägyptenfreundlicher Gesinnung zu sorgen hatten[1], an ihrer Spitze Statthalter oder bevollmächtigte Gesandte, in denen die einheimischen Kleinfürsten bei aller persönlichen Bewegungsfreiheit, die ihnen verblieb, die Gewalt des Pharao anerkennen mußten[2]. Die ganze Provinz stand unter der allgemeinen Aufsicht eines „Gouverneurs der Nordländer"[3]. Wie Ägyptens Oberhoheit über Palästina fortan sozusagen staatsrechtlich galt, zeigt noch in beredter Weise ein etwas jüngeres Dokument, das an sich schon interessant ist: es ist ein Reisepaß, wie ihn, heutigen Formen durchaus entsprechend, ein vorderasiatischer König jener Zeit seinem Gesandten mit auf den Weg gibt: „An die Könige von Kanaan, die Diener meines Bruders[4], schreibt also der König: Siehe, ich habe den Akia, meinen Gesandten, zum König von Ägypten, meinem Bruder, entsandt, um Beileid auszusprechen[5]. Niemand möge ihn aufhalten. Flugs nach Ägypten geleitet ihn und in die Hand des ... in Ägypten sollt ihr ihn eilends bringen. Und keine Gewalt möge ihm angetan werden"[6]. Dieser Paß läßt ahnen, wie internationale Verkehrssicherheit ein diplomatisches Anliegen der Zeit bildet. So beklagt sich noch gegenüber Amenophis IV. der babylonische Kassitenkönig Burnaburiasch, daß seine Geschäftsleute in Hinnatuni (dem alttestamentlichen Channatôn im Stammgebiet Sebulons)[7] von Leuten aus Akko überfallen worden seien. „Kanaan ist dein Land", schreibt er ihm, „und seine Könige deine Diener. In deinem Lande bin ich vergewaltigt worden. Bändige sie, und das Geld, das sie weggenommen haben, erstatte es, und die Leute, welche meine Diener getötet haben, töte sie und räche ihr Blut! Wenn du aber diese Leute nicht tötest, so werden sie ein anderes Mal, sei es meine Karawane, seien es deine Boten, töten, und dann werden zwischen uns Boten aufhören zu gehen, und wenn das geschieht, so werden sie von dir abfallen"[8]. Ein anderes Mal[9] wiederum verspricht ein Unbekannter, sämtliche Wege Pharaos bis nach Busruna (wahrscheinlich Bosra im Ostjordanland)[10] zurechtzumachen. Auf den derart geebneten Straßen zogen nicht bloß die Krieger und die Diplomaten,

[1]) Das ist aus einer Inschrift des Nachfolgers Thutmoses' III., des Amenhotep II. (1447–1420) zu schließen: „Siehe, seine Majestät erhielt die Kunde, daß einige von jenen Asiaten, die in der Stadt Jeketi waren, sich verschworen hatten, einen Plan zu machen, um die Besatzung seiner Majestät aus der Stadt hinauszuwerfen, um sich abzuwenden von denen, die seiner Majestät treu ergeben waren" (TBAT I S. 244).

[2]) Vgl. Kittel, Geschichte I[3] S. 103 (speziell Anm. 1).

[3]) Breasted-Ranke, a. a. O. S. 270.

[4]) Der „Bruder" ist der Ägypterkönig, die Könige Kanaans seine Diener! Auch das Alte Testament läßt einen König den andern als „Bruder" anreden oder so von ihm sprechen, I. Kön. 9$_{13}$, 20$_{32}$.

[5]) Es handelt sich wahrscheinlich um den Tod des Amenophis III. † 1375 (vgl. Lehmann-Haupt, Israel 1911 S. 24), wenn nicht schon seines Vorgängers Thutmoses IV. † 1411 (so Weber in Knudtzons El-Amarna-Tafeln S. 1073). Zur Kondolenz von Königshof zu Königshof Gesandte zu schicken, entspricht der Sitte, die man aus dem Alten Testament (II. Sam. 10$_2$) kennt.

[6]) Der Paß ist in den Tell-Amarnabriefen bei Knudtzon Nr. 30, bei Winckler 14.

[7]) Jos. 19$_{14}$. [8]) Nach Knudtzon 8$_{25–34}$. Nach Winckler 11, Rückseite 1—10.

[9]) Knudtzon 199$_{10–13}$ (= Winckler 145$_{13–15}$).

[10]) Südöstlich von Aschtaroth, vgl. Weber bei Knudtzon S. 1292 und Buhl, Geographie des alten Palästina, S. 251.

sondern auch die Händler, und es war dafür gesorgt, daß der Reichtum ihrer Waren nicht mehr den Euphrat abwärts nach Babylon strömte, sondern nach dem Nildelta abgelenkt wurde[1]. Die Vasallen des Ägypterkönigs beteuern wiederholt ihre Bemühungen nicht bloß um des Königs Truppen, sondern auch um die königlichen Handelszüge. „Wer bin ich", schreibt einer, vermutlich ein Südpalästinenser[2], „daß ich nicht weitersenden sollte Karawanen des Königs, meines Herrn? Siehe, Labaia, mein Vater, hat gedient dem König, seinem Herrn, und er hat weitergesandt alle Karawanen, welche gesandt hat der König"[3]. Es konnte nicht fehlen, daß für Palästina als natürliches Durchgangsland dieser Handelszüge von solchem Verkehre etwas abfiel. Andererseits umgaben den Ägypterkönig auch schon Niederlassnngen von Leuten, welche der Text einer ägyptischen Inschrift[4] Charu nennt: mit diesem Ausdruck, an den noch der alttestamentliche Name der „Horiter" anklingt[5], werden im Ägyptischen Bewohner des südlichen Teiles Syriens, also auch Palästinenser, bezeichnet. Um so bemerkenswerter wird für uns die Tatsache solcher Niederlassungen; denn es darf wohl angenommen werden, daß Rückwirkungen von ihnen auf die palästinensische Heimat nicht ausblieben[6].

So meldet sich von verschiedenen Seiten her der ägyptische Einfluß auf palästinensischem Boden. Schon in äußeren Dingen, zunächst in der Bautätigkeit, die wieder einen erneuten Anstoß erhielt. Das zeigt sich am deutlichsten in Gezer, wo an Stelle der zerstörten älteren Ringmauern neue erstehen, die heute noch zum Teil 3—4 Meter hoch aufragen[7]. Auch Lachis erhält eine neue, weiter ausgreifende Umwallung und etwas später eine neue Burg in ägyptischem Baustil[8]. Offenbar lag Thutmoses und seinen nächsten Nachfolgern daran, gerade die Städte an den Verbindungsstraßen zwischen Ägypten und Kanaan in besonders gutem Verteidigungszustand zu erhalten[9]. Einzelne Städte mögen wohl auch einen ägyptischen Königspalast bekommen haben. Wenigstens ist uns ein solcher für die syrische Hafenstadt Simyra bezeugt; Byblos hat sogar einen ägyptischen Tempel[10], und eine monumentale Hieroglypheninschrift von der Westkuppe zu Gezer läßt auf einen großen Tempel ägyptischen Stiles, den gefundenen Gegenständen nach aus der XIX. Dynastie (1350—1205), schließen[11].

---

[1]) Vgl. Breasted-Ranke, a. a. O. S. 270.

[2]) Vgl. Weber bei Knudtzon, a. a. O. S. 1318.

[3]) Knudtzon 255 12—19 (= Winckler 256 12—19), vgl. noch Knudtzon 194 20—24.

[4]) Auf einer von Amenhotep III. (etwa 1411—1375) errichteten Stele (TBAT I S. 246). [5]) S. oben S. 20 Anm. 1.

[6]) Vgl. noch im Bericht des Ägypters Wen-Amon den Namen Berket-el, dessen Träger ein semitischer Großkaufmann in Tanis gewesen zu sein scheint (vgl. TBAT I S. 227 Anm. 2).

[7]) Sie haben eine Breite von 4 Meter und sind aus großen, unregelmäßig behauenen Steinen gebaut, während kleinere die Fugen ausfüllen. Geht auf ägyptischen Einfluß auch die primitive Kanalisierung von Gezer zurück? Das Abwasser floß in den Höfen durch Krüge ab, die in einander gesteckt waren.

[8]) Es ist wohl die nachmals von Josua zerstörte des Königs Japhia (Jos. 10 3 ff., 31 ff.). Die Fundamente sind nach einer auch in Ägypten vorkommenden Weise aufs sorgfältigste auf feinen Sand fundiert, der in eigens dazu eingeschnittene Bettungen gefüllt ist (Thiersch, AA 1908, 20 f.). [9]) Vgl. Kittel, Geschichte I[3] S. 178.

[10]) Breasted-Ranke, S. 270 f. [11]) Vgl. Thiersch, a. a. O. 1909, 401.

Das ist nur der äußere Ausdruck davon, daß den Siegern ihre Götter ins eroberte Land folgen, und so halten denn, wie vor allem die Ausgrabungen lehren, ägyptische Göttergestalten in Syrien wie auch in Palästina ihren Einzug: Osiris, Ptah, namentlich Amon, der Hauptgott von Theben, derselbe, dem König Amenhotep II. einmal sieben syrische Fürsten eigenhändig mit der Keule opfert[1]. Ob solche Gewaltmittel dazu beitrugen, den Gott im Lande populär zu machen, ist mehr als fraglich. Aber die Spuren seiner Verehrung sind unverkennbar. Allerdings läßt sich nicht immer sagen, ob die Träger von Namen, die mit Amon zusammengesetzt sind, Einheimische gewesen seien oder nicht vielmehr geborene Ägypter, die nur auf palästinensischem oder syrischem Boden wohnten[2]. Aber in einzelnen Fällen ist das erstere sicher oder so gut wie sicher[3]. Besonders scheint die Stadt Byblos (= Gebal[4]) an der phönizischen Küste ein Herd der Verehrung Amons geworden zu sein. In Briefen des dortigen Stadtfürsten wird er in einem Atemzug mit der Baalsgöttin der Stadt genannt[5], und aus der Beschreibung des Wen Amon[6], eines Ägypters, der um 1100 im Auftrag des Hohenpriesters des Amon nach Byblos kommt, um Cedernholz zu einer neuen Tempelbarke zu holen und dabei selber ein Amonbild mitbringt, erfährt man gelegentlich, daß die Väter des Königs von Byblos „ihr Leben lang dem Amon geopfert haben". Wen Amons Bericht ist auch lehrreich durch die Art, wie der Ägypter dem Syrer gegenüber von Amon spricht: „Es gibt kein Schiff auf dem Strom, das nicht Amon gehört; denn sein ist das Meer und sein ist der Libanon, von dem du sagst: ‚Er ist mein'. Er wächst für die Barke des Amon, des Herrn aller Schiffe". Entsprechend läßt Wen Amon den Syrer reden, als erkenne er von sich aus an, daß alle Kunst und Wissenschaft seiner Stadt aus Ägypten stamme. Mag der Ägypter dem Syrer damit Gedanken unterschieben, die dieser vielleicht nie ausgesprochen hätte, die ihm vielleicht auch nie gekommen wären, so ist die Stelle doch wieder lehrreich für den geistigen Austausch, der sich bei den ständigen Berührungen mit Ägypten auf syrischem (und natürlich auch auf palästinensischem) Boden vollziehen mußte. So etwa, wie Wen Amon schreibt, hat sicher mancher Ägypter im Laufe der Jahrhunderte nicht nur gedacht, sondern auch im Angesicht von Syrern oder Palästinensern

[1]) TBAT I S. 245. Man denkt dabei an die israelitische Sitte des sogenannten Cherem, d. h. des Blutbannes, wie ihn z. B. ein Samuel am Amalekiterkönig Agag vollzieht (I. Sam. 15 33). Nachher wurden die Leichen der Sieben an den Stadtmauern von Theben und von Napata aufgehängt. Vgl. 1. Sam. 31 10, wo die Philister mit Sauls Leiche ebenso verfahren. Dergleichen Sitten gehen durch.

[2]) So gestattet das Vorkommen Amons in Eigennamen der Briefe von Thaanach (Sellin, Tell Ta'annek, S. 119; Nachlese S. 36 f.) keinen bestimmten Schluß.

[3]) So im Falle des syrischen Vasallen Amanhatbi (Knudtzon 185 = Winckler 134), sowie Pen-amons, des Dieners des Fürsten von Byblos (TBAT I S. 229); wahrscheinlich auch des im Papyrus Anastasi III. genannten gleichnamigen Offiziers und vielleicht des ebendaselbst erwähnten Necht-amon (TBAT I S. 249). Pen-Amon ist vermutlich eine Bildung wie Peniel (I. Mos. 32 31) oder Penuel (V. 32 = „Angesicht des El") und Pene Baal = („Angesicht des Baal"), wie auf Inschriften die phönizische Göttin Tanit häufig bezeichnet wird, also „Angesicht des Amon". Vgl. noch II. Mos. 33 14 f.

[4]) Im Alten Testament ist sie Hes. 27 9 genannt; ihre Bewohner Jos. 13 5 (dagegen ist I. Kön. 5 32 der Text zu ändern).

[5]) Knudtzon 87 5, 95 3 f. = Winckler 67 5, 110 3 f. [6]) TBAT I S. 228.

tatsächlich gesprochen. Und Syrer und Palästinenser müssen zum Teil darauf eingegangen sein[1], auch wenn man in Abzug bringt, was in ihren Briefen an den ägyptischen Königshof bloß auf Rechnung von Fürstendienerei und gemeiner Schmeichelei zu setzen ist. Bezeichnend dafür ist vor allem ein Brief des Fürsten Abimilki von Tyrus an Amenhotep IV., jenen merkwürdigen Reformator auf dem ägyptischen Königstron (1375–1358), der alles an die Einführung der Verehrung des Einen höchsten Gottes, des „Herrn der Sonne" setzte. Der Tyrier versteigt sich im Eingang eines seiner Briefe[2] zu einem förmlichen Hymnus auf den König, worin er ihn selber als die Sonne preist, die nach der Bestimmung der Sonne, seines gnädigen Vaters, Tag für Tag über die Länder aufgehe, alles belebe, das ganze Land in Ruhe versetze usw.: hier klingt nicht nur die allgemeine Anerkennung der Göttlichkeit des Pharao als der Verkörperung der Sonnengottheit durch, wie sie in der Anrede an den „großen König, den Gott[3], die Sonne" innerhalb der Korrespondenz dieser syrischen und palästinensischen Gaufürsten mit Ägypten häufig ist, man vernimmt darin schon wie ein Echo der „neuen Lehre", und es ist immerhin zu beachten, daß man Anspielungen auf sie auch sonst, z. B. aus gleichzeitigen Briefen aus Jerusalem, hat bemerken wollen[4], wie es denn sogar bis zu Namensänderungen kam[5], durch die man sich mit ihr in Einklang zu setzen bemühte.

Ungleich populärer als die hohen ägyptischen Staatsgottheiten vom Range Amons oder Atons (so nannte Amenhotep seinen Universalgott) war auf palästinensischem Boden der kleine Bes, „einer aus der Schar der Dämonen, die man etwa den Satyrn der Griechen gleichsetzen könnte. Sie müssen die Götter durch Musik und Tanz erfreuen oder auch die Götterkinder warten. Sie gelten als komische Wesen, und man benutzt ihre Figuren als Spiegelgriffe oder Schminkbüchsen, aber sie bekämpfen auch Feinde mit Messern und Bogen und erwürgen Schlangen und Löwen. Und dieser Schutz gegen böse Wesen wird es gewesen sein, den man vor allem von Bes erhoffte"[6]. Daneben gehören den Ausgrabungsschichten dieser Zeit Hathorterrakotten, Statuetten der katzenköpfigen Bast und der ihr verwandten löwenköpfigen Sechmet, sowie Isis-Horusgruppen[7] an, endlich auch Uschebtis, d. h. kleine mumienförmige Figuren, die dem Toten in der Meinung mitgegeben wurden, daß sie sich im Jenseits beleben würden, um für

[1]) Vgl. z. B. Knudtzon 55 53 ff. = Winckler 138 Rückseite 18 ff.

[2]) Knudtzon 147 8 ff. = Winckler 149 8 ff.

[3]) Es findet sich gewöhnlich sogar die Mehrheitsform ilani (= Götter), gelegentlich sogar die ihr unmittelbar vorangehende Einheitsform ilu (= Gott) überbietend (vgl. Knudtzon 151 1 = Winckler 151 1).

[4]) S. Weber bei Knudtzon, S. 1025; es handelt sich um die Jerusalembriefe 287 60 f., 288 5–7 (= Winckler 180 f.).

[5]) Knudtzon 292 36, 315 13, 326 17 (= Winckler 239, 236, 213).

[6]) Erman, Die ägyptische Religion 1905 S. 78.

[7]) Dem ägyptischen Volk ist kein Bild lieber gewesen als das der Gottesmutter Isis, die ihren Säugling Horus auf dem Schoße hielt (vgl. Erman S. 37), ein Vorbild unserer Madonnendarstellungen! Ob in diesem Zusammenhang auch die ägyptische Göttin Mut zu nennen ist, deren Namen man in palästinensischen Orts- oder Personennamen wie Jarmuth, 'Azmaweth hat finden wollen, ist sehr fraglich. Es scheint in allen diesen Namen maweth = Tod beabsichtigt zu sein (Muth = Tod war bei den Phöniziern Gottheit, vgl. Euseb, Praeparatio evangelica I 38).

ihn dort die groben Arbeiten, namentlich Feldarbeiten, zu übernehmen. Das Interessante ist, daß diese Gegenstände nicht bloß Import aus Ägypten blieben. In Gezer ist eine Tonform gefunden worden, die der selbständigen Anfertigung von Bestatuetten diente! Daneben nehmen jetzt die ägyptischen und ägyptisierenden Amulette im Lande überhand: Horusaugen aus Fayence und aus Bronze sowie Skarabäen. Ein Bestattungskrug aus Tell Sakarîje hat uns den reichen Schmuck eines Mädchens wiedergegeben, der ganz in ägyptischem Stil gehalten ist: 81 Perlen aus Karneol von ägyptischen Formen der 18. und der 19. Dynastie[1], 250 Perlen aus Fayence verschiedener Farbe, 4 Fayenceskarabäen, darunter solche von Thutmoses III. und Amenhotep III., ägyptische Fayenceamulette usw. Unmittelbar daneben sei, aus dem Norden des Landes, aus Megiddo, ein Schmuck aufgeführt, der in sorgfältig verborgenem Topfe entdeckt wurde: eine Menge kleiner Perlen aus Ton und rotem Karneol, Amulette aus grünem Email, ägyptische Horusaugen aus Steatit und Stein, Tierzähne, viele einst zu einem Halsband vereinigte Cypräameermuscheln, eine versteinerte Schnecke, die als Amulett getragen wurde, zwei Bronzefingerringe, papierdünne zusammengerollte Goldplättchen mit eingepreßtem blätterartigem Ornament, feingezähnte Fischflossen, Bronzespitzen, sowie zwei Besgötzen aus grünem Email, kleine ägyptische Statuetten und bemalte Glas- und Steatitscherben, dazu im Topfe und neben ihm noch 32 Skarabäen mit einem oder zwei Löwen oder dem Königsring des Thutmoses III.[2]. Man bemerkt auch hier den starken ägyptischen Einschlag.

Aber es sind nicht bloß ägyptische Einflüsse, die sich in dieser Periode in Palästina auswirken, auch der Westen, dessen Produkte erstmalig vielleicht schon am Ende der vorigen auftauchten[3], fängt jetzt mit aller Entschiedenheit an, die seinen geltend zu machen, indem er den palästinensischen Markt mit seiner Ware bereichert. Die Keramik wird hier unsere Lehrmeisterin. Da lassen sich z. B. an charakteristischen halbkugelförmigen Schalen aus Lachis mit sepiabraunen aufgemalten Leiterornamenten auf blaßgrünlichem Ton kyprische Einflüsse nachweisen. Aber auch echt mykenische Scherben sind keine Seltenheit. Sie lassen wohl hin und wieder ahnen, was eine ägyptische Darstellung tributbringender asiatischer Gesandter aus der Mitte des 14. Jahrhunderts[4] bestätigt, daß die Schönheit ägäischer Kunst auch auf echt orientalischem Boden ihre Bewunderer und ihre Verbreiter fand. Unter den Gaben, welche jene Gesandten König Tutanchamon (zwischen 1375 und 1350) bringen, erscheinen Prachtstücke klassisch geformter ägäischer Vasen, von denen eine sogar so groß ist, daß zwei Mann sie tragen müssen. Kunstvolle Tierköpfe bilden die Vasendeckel, während ihr unteres spitz zulaufendes Ende in ein zierliches Gestell gesteckt ist. Es konnte nicht ausbleiben, daß der zunehmende Import aus dem Westen zur Nachahmung reizte. Allerdings erreicht sie ihre Vorbilder nicht, sondern ist gröber und unfreier. Aber doch darf von einem Fortschritt gesprochen werden. Das hängt damit zusammen, daß der Gebrauch der Töpferscheibe, die früher nur ausnahmsweise verwendet worden zu sein scheint, jetzt stellenweise ein ständiger wird. Ja, Maca-

[1]) Die 18. Dynastie regiert von etwa 1580, die 19. von etwa 1350 an.
[2]) Tell el-Mutesellim, S. 88 f. [3]) S. oben S. 39.
[4]) S. Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens, Abbildung 115.

lister hat in Gezer an den Rillen der Bodenfläche der Tongefäße fein beobachtet, daß, während die Scheibe sonst nach links herum gedreht zu werden pflegte, sie jetzt nach beiden Seiten hin bewegt worden sein muß[1].

Schon die Form der Gefäße gewinnt an Eleganz, wenn man daran auch nicht Maßstäbe anlegen darf, die man der griechischen Keramik entnimmt. Die Krüge werden schlanker, zuweilen mit so hohem Hals, daß sich unter seiner Last der Ton des Krugbauches verzogen hat und zum Teil merkwürdige, an sich nicht reizlose Mißgebilde zustande kommen, die man nach dem Namen, den ihnen die arabischen Ausgrabungsarbeiter gaben, bilbils zu nennen sich gewöhnt hat[2]. Während diese auf festem Fuß stehen, laufen die großen Krüge nach unten zuweilen so spitz zu, daß sie gleich jenen auf der eben genannten ägyptischen Darstellung abgebildeten eines besonderen Ständers bedürfen, der sie aufrecht hält. Umgekehrt haben auf niedrigem Fuße ruhende Töpfe und Schüsseln die Neigung flacher zu werden, in behaglich gefälliger Form breiter ausladend. Die Auftragung der Farben auf den geglätteten oder durch ein Farbenbad gezogenen Ton geschieht vorzugsweise in dünnen und kräftigen monochromen Strichen, die etwa ein kleines, vielleicht nur geometrisches Dekorationsmotiv mehrfach wiederholen. Damit verbindet sich nun aber gerne Naturnachahmung: Vogelfiguren, Gazellen, auch phantastischere Vierfüßer und selbst polypenförmige Wesen. Besonderes stoffliches Interesse bieten die vielleicht dem 13. Jahrhundert angehörigen Scherben aus Megiddo, die auf fleischfarbenem Grund in braunroter und schwarzer Farbe kanaanitische Krieger aufgemalt haben[3]. Bedenkt man, daß man an ihnen die Ausrüstung gerade der Leute kennen lernt, mit denen sich die Israeliten bei ihrem Einzug ins Land auseinander zu setzen hatten, so verweilt man um so lieber einen Augenblick bei ihrem Bilde: ihr einziges Kleidungsstück ist ein kurzer, dreieckiger, heller Brustpanzer mit großen schwarzen Buckeln, jener vielleicht aus Holz, diese aus Metall. In der linken Hand tragen sie einen kleinen runden Schild, in der rechten ein Beil oder eine Streitaxt. Der einzige Krieger, dessen Gesicht vollständig erhalten ist, zeigt schwarzen Haarschopf und Kinnbart, wie Entsprechendes auf ägyptischen Darstellungen von Asiaten öfter wiederkehrt[4]. Will man überdies aus dem obgenannten Bild tributbringender asiatischer Gesandter speziell noch einen Schluß auf die Kleidung, wenigstens der Vornehmen, im Friedensfalle ziehen, so besteht ihr Unterschied gegenüber der früheren Periode[5] darin, daß die alte Mantelform mit einem langen Streifen Tuch vertauscht ist, der spiralförmig in 3–6 Ringen enganschließend um den

[1]) Dagegen ist für Jericho der Gebrauch der Drehscheibe in vorisraelitischer Zeit nicht nachweisbar (Sellin und Watzinger, Jericho, S. 110); überhaupt bildet hier die vorisraelitische Keramik eine Einheit, innerhalb deren sich keine weitere Gliederung vornehmen läßt (a. a. O. S. 106 f.).

[2]) Vgl. Vincent, Canaan, S. 328, woselbst auch Abbildungen.

[3]) Tell el-Mutesellim, Tafel XXIV, vgl. S. 81.

[4]) Die Oberlippe ist gewöhnlich (aber nicht immer) rasiert, allerdings auch der Schädel zuweilen kahlgeschoren, vgl. außer den genannten Darstellungen der Karawane Abschas (S. 30) und der tributbringenden asiatischen Gesandten (S. 60) namentlich das Leidener Relief aus dem Grabe Haremhebs (1350–1315) bei Breasted-Ranke, Abb. 116 und 148. Es stellt die Vorführung asiatischer Gefangener dar.

[5]) S. oben S. 37.

Leib geschlungen wird, durch ein Band mit großer Schleife festgehalten, die Nähte mit Borten eingefaßt[1].

Handelte es sich bei den bisherigen keramischen Beispielen um bloße Aufmalung von Figuren, so fehlt es auch dieser Zeit nicht an Gefäßen, die selber ganz oder teilweise in Gestalt von Tieren, Löwen, Affen, Enten, Tauben u. a. gebildet sind. Besonders auffallend in dieser Hinsicht ist eine aus Tell eṣ-Ṣāfi stammende rottonige Schale mit einem darin schwimmend gedachten Schwan, dessen gebogener Hals vorne in einem dreieckigen Ausschnitt der Schalenwandung sichtbar wird, während Kopf und Schnabel, seitlich von den roh angesetzten Figuren zweier junger Vögel, über den oberen Rand hervorragen[2]. Die Ausgrabungen von Tell eṣ-Ṣāfi liefern uns überhaupt noch wichtigere Kunde: da wir hier vermutlich auf dem Boden der alten Philisterstadt Gath stehen, vermögen wir in das besondere Wesen der philistäischen Keramik einen Einblick zu tun. Nachdem sich bewahrheitet hat[3], daß Kaphtor, von wo nach alttestamentlichem Zeugnis[4] die Philister gekommen sind, Kreta ist, kann es uns nicht wundernehmen, wenn bei der Philisterkeramik die westlichen Einflüsse vollends greifbar sind, so sehr, daß sie als Ganzes als „spätmykenische Schwestergruppe zu dem allmählich ins Geometrische erstarrenden Kyprischen vom Ende des zweiten Jahrtausends“[5] beurteilt werden muß. Ihr Hauptkennzeichen ist die degenerierte mykenische Spirale[6]. Dagegen verrät namentlich etwa die Art, wie Tierfiguren in einen linearen Raum hineingepaßt sind, besonderes Geschick.

Der starke ägäische Einschlag, der sich in der Keramik unserer Periode zeigt, kehrt bei den **Bronzegegenständen** wieder. In dieser Hinsicht sind besonders mit Spiralmustern verzierte Ösennadeln aus Gezer und Lachis lehrreich; wohl auch eine massive aus Gezer stammende Doppelaxt, spielt doch namentlich bei den Funden auf Kreta die Doppelaxt eine wichtige Rolle als ein Hauptkultgegenstand. Sie ist allerdings auch sonst verbreitet[7] und kommt z. B. bei den Hethitern vor, und hethitischer Einfluß dürfte gerade für die damalige Entwickelung der Metallbearbeitung mit in Anschlag zu bringen sein. Den Fortschritt der Bronzetechnik illustriert vielleicht am besten eine Reihe von Schalen- oder Beckenständern in Megiddo, einer z. B. mit einer nackten flötenblasenden weiblichen Figur[8].

Am Ende unserer Periode vollzieht sich der erste Übergang von der Bronze zum **Eisen**. Kein Wunder, wenn man die Erfindung seiner Technik mit dem

---

[1]) Vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie[2] 1907 S. 77; eben daselbst s. noch die Abbildung 38: Fürsten vom Libanon Bäume fällend.

[2]) Vgl. Thiersch, AA 1908, 371 f.

[3]) Vgl. Ed. Meyer, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1909, S. 1022 f. F. Stähelin, Die Philister, 1918. Eine sozusagen urkundliche Bestätigung für die Herkunft der Philister aus Kreta liefert der sogen. Diskus von Phästus.

[4]) Am. 9$_7$, Jer. 47$_4$, V. Mos. 2$_{23}$, vgl. I 10$_{14}$ nach bereinigtem Text. Auch der bekannte Ausdruck „Krethi und Plethi“ II. Sam. 8$_{18}$, 15$_{18}$, 20$_{7.23}$, I. Kön. 1$_{38.44}$, I. Chr. 18$_{17}$ (= Kreter und Philister) weist auf den ursprünglichen Zusammenhang. Vgl. noch I. Sam. 30$_{14}$. [5]) Thiersch, AA 1908, 381. [6]) Ebenda 1909, 575.

[7]) Vgl. A. B. Cook, The Cretan Axe-cult outside Crete in den Transactions of the III Internat. Congress for the History of Religions II 184–194.

[8]) Tell el-Mutesellim I S. 85 f.

damaligen Eindringen von Völkern aus dem Westen hat in Zusammenhang bringen wollen. Man tut aber den Philistern wohl zu viel Ehre an, wenn man sie selber als die Erfinder der Eisentechnik preisen will[1]. In Wirklichkeit sind wir für die Beantwortung der Frage, woher das Eisen und die Kenntnis seiner Bearbeitung nach Palästina gekommen sei, auf reine Vermutung angewiesen. Sicher ist nur so viel, daß zur Erfindung seiner künstlichen Darstellung vor allem ein reichliches Vorhandensein und leichte Zugänglichkeit der nötigen Rohmaterialien im Lande selbst gehört[2]. Da es nun gerade in Palästina an diesen Rohmaterialien gebricht[3], hat man die Quellen des Eisens und der Eisentechnik außerhalb des Landes zu suchen, und als ihre Vertreter könnten in seiner Nachbarschaft am ehesten wieder die Hethiter, wo nicht die Phönizier[4] oder Araber[5], speziell vielleicht der Schmiedestamm der Keniter[6] in Betracht kommen. Die Kanaaniter scheinen sich dann schon bald des Eisens zum Beschlagen ihrer Kriegswagen bedient und es darin zu einer so großen Fertigkeit gebracht zu haben, daß ihre Erzeugnisse auch im Ausland begehrt wurden. In den fingierten Briefen des Papyrus Anastasi IV., der aus dem ersten Jahre des Königs Sethos II. (1209–1205) stammt, werden drei nahe bei einander liegende Städte in der Gegend der Kisonebene als Exportstätten von Kriegswagen oder trefflichen Wagenteilen genannt. W. Max Müller[7] legt auf den Wert dieser Notiz allen Nachdruck, weil in solchen Übungsstücken (das bedeuten jene fingierten Briefe) nur auf allbekannte und jedem Ägypter geläufige Fabrikationsplätze verwiesen werde. Die Gegend, in der die genannten Städte liegen, ist aber gerade die, die auch im Alten Testament[8] als wegen ihrer „eisernen" Wagen berühmt oder richtiger gesagt: für die Israeliten berüchtigt erscheint[9]. Ist es danach zu kühn, den Schluß zu ziehen, die schon den Ägyptern bekannte Spezialität dieser kanaanitischen Wagen habe in der Verwendung von Eisen bestanden? Denn warum sonst hätten die Ägypter Wagenteile von so weither bezogen, wenn es sich dabei nicht um etwas gehandelt hätte, was sie selber nicht oder jedenfalls nicht in gleicher Vollendung besaßen?

So stark sich in unserer Periode ägyptischer und ägäischer, vermutlich auch hethitischer Einfluß geltend macht, so hat in ihr der ältere babylonische, der in der vorigen überwog, seine Rolle noch keineswegs ausgespielt, im Gegenteil: was von ihm jetzt zu Tage tritt, legt erst von der ganzen Nachhaltigkeit der Bedeutung, zu der er in der vorigen Periode angewachsen sein muß, Zeugnis ab. Vereinzelt lassen sich schon in der Technik einige Nachahmungen babylonischen

---

[1]) So Belck in der Zeitschrift für Ethnologie 1907, S. 334–379; 1908, S. 45–69. Vgl. meine Auseinandersetzung mit ihm, ebenda 1907, S. 945 f.; 1908, S. 241—253.

[2]) Blanckenhorn, ebenda 1907, S. 364. [3]) S. oben S. 9 f.

[4]) Jer. 15 12, eine allerdings sehr verderbte Stelle, scheint den Norden als Ursprungsort des Eisens vorauszusetzen. [5]) Vgl. noch Hes. 27 19.

[6]) Tubal-kain, ein Doppelname, der auf Gleichsetzung zweier Gestalten zu beruhen scheint, ist nach I. Mos. 4 22 „der Vater aller derer, die Erz und Eisen hämmern" (vgl. Gunkel z. St.). Die Kainiten (= Keniter) stehen in ursprünglicher Beziehung zum Sinai (und seinem Gott); die Sinaihalbinsel aber enthält uralte Bergwerke.

[7]) Asien und Europa, S. 153. [8]) Vgl. Jos. 17 16, Richt. 1 19, 4 3. 13.

[9]) Vgl. noch, daß bei den Ausgrabungen in Tell el-Mutesellim eine Eisenschmiede mit Schlacken und Brauneisensteinknollen gefunden wurde, Tell el-Mutesellim I, S. 130 ff.

Stiles nachweisen. So ist in Lachis ein babylonischer Siegelzylinder in ägyptischem Porzellan nachgebildet worden, und ein prächtiges bronzenes Krummschwert aus Gezer scheint geradezu ein Gegenstück zum Schwert des babylonischen Königs Rammannirari I. (etwa 1325) zu sein[1]. Aber es gibt wichtigeres, und das ist das ganze weite Gebiet des Literarischen. Es war die große Überraschung beim Funde des Archivs des Ägypterkönigs Amenhotep IV. (1375–1358), der 1897 zu Tell Amarna in Ägypten gelang, daß die Korrespondenz der vorderasiatischen Könige und syrisch-palästinensischen Vasallen mit dem ägyptischen Königshofe in babylonischer Schrift geführt war. Der Kontrast ist seltsam: diese Syrer und Palästinenser werfen sich, wie sie am Eingang ihrer Briefe immer wieder versichern, sieben und siebenmal vor dem Pharao in den Staub, sie nennen sich ihm gegenüber den Boden, auf den er tritt, den Schemel seiner Füße, ja, seinen Hund und seinen Pferdeknecht. Aber die Sprache, in der sie zu ihm reden, ist nicht die seine und nicht die ihre, sondern — das Babylonische. Und dasselbe ist, wie die zu Lachis und zu Thaanach gefundenen Schriftstücke beweisen, im gleichzeitigen Briefverkehr der palästinensischen Stadtfürsten unter einander der Fall. So völlig überragend muß in der voraufgegangenen Zeit der babylonische Kultureinfluß gewesen sein, daß jetzt noch, zur Zeit des Niederganges der äußeren Macht Babels, das Babylonische Sprache des gesamten offiziellen und diplomatischen Verkehres ist. An der Wichtigkeit dieses Resultates ändert auch die Tatsache nichts, daß das Babylonische dieser Korrespondenz mit richtigen kanaanitischen Glossen durchsetzt ist. Im Gegenteil: es spricht nur aufs neue für die einstige geistige Übermacht Babels, daß man an Babels Sprache auch da noch festhält, wo ihre Beherrschung den Beteiligten schon Mühe zu machen anfängt. Und von der Mühe, die man auf ihre Erlernung verwendet, zeugen noch die interessanten Funde zweier oder dreier Tontafeln in Amarna, aus denen ersichtlich ist, wie am ägyptischen Königshof die Schreiber babylonische Texte zum Sprachstudium benützten[2]. Man hat darin zugleich den Beleg, daß babylonische Mythen wie der Adapamythus (es ist der Mythus vom Menschen, der die ihm zugedachte Gabe der Unsterblichkeit verscherzt)[3] in einer Originalfassung schon in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts zu einer ägyptischen Bibliothek gehörten. Dabei wird man wieder nicht vergessen dürfen, daß der Weg von Babel nach Ägypten über Palästina führte, davon nicht zu reden, daß auch die Schreiber an den kleinen palästinensischen Fürstenhöfen zu ihren Übungen nicht weniger des fremden Lesestoffes bedurften, als ihre ägyptischen Kollegen. Wer weiß, was sie sich da alles an vorhandener babylonischer Literatur borgten! Man wird also schon von hier aus nicht mehr in Verlegenheit sein, auf die Frage, woher die Bekanntschaft des Alten Testamentes mit babylonischem Mythenmaterial stamme, eine befriedigende Antwort zu geben. Jedenfalls ist die Zeit vorüber, wo man solche Bekanntschaft auf die Tage der späteren israelitischen Königsherrschaft oder gar des Exiles glaubte beschränken zu müssen.

[1]) S. Vincent, Canaan, S. 231, woselbst beide Stücke dargestellt sind.

[2]) Auf diesen Tafeln ist nach ägyptischer Weise bei Zeichen, mit denen Wörter schließen, ein großer farbiger Punkt angebracht. Diese Setzung von Punkten ist nicht immer richtig durchgeführt, oder es finden sich Inkonsequenzen (Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, S. 25).

[3]) Daneben auch der Mythus von Nergal und Ereschkigal. Vgl. TBAT I S. 34 ff., 69 ff.

Was uns aber an der Amarnakorrespondenz interessiert, ist nicht allein, daß in Palästina damals babylonisch geschrieben wurde, sondern wie viel überhaupt geschrieben wurde, und in ihrer Weise sprechen auch noch die 22 unbeschriebenen Tontäfelchen, die in Jericho gefunden wurden, deutlich für den verhältnismäßig großen Bedarf an Schreibmaterial. Trotz alledem wäre es ein übereilter Schluß, wenn man für die damalige Zeit eine allgemeine Verbreitung von Schreiben und Lesen annehmen wollte. Man darf nicht außer acht lassen, daß die Schriftstücke, die wir besitzen, Briefe, Listen und dergleichen, aus offiziellen Kreisen stammen: so ist denn die Kunst, die sie zustande brachte, nicht Sache des gewöhnlichen Mannes, sondern des für seine Beamtenlaufbahn wohlausgebildeten Schreibers. Man kennt aus Ägypten seine Hochschätzung. Ein Vater, der hier seinen Sohn zur Hochschule begleitet, wo er als Schreiber erzogen werden soll, ermahnt ihn zum Fleiß, indem er ihm zeigt, wie jedes Handwerk voll von Schwierigkeiten und Gefahren sei, das Amt des Schreibers allein bringe Ehre und Reichtum[1]! Wir erfahren es nicht, aber wir können es unschwer ahnen, daß in Schreiberkreisen Palästinas ähnliche Gedanken im Schwange gingen. Wenn sich der Schreiber hier mit seinen Worten direkt an den Schreiber des Empfängers statt an diesen selbst wendet[2], weil nur der Schreiber allein das Geschriebene zu lesen vermag, so ist das so recht der Ausdruck davon, wie im Grunde über die Köpfe der Analphabeten hinweg verkehrt wird. Und die gemeinsame Bildung schließt die Gleichstrebenden zusammen: noch deutet der alte kanaanitische Name der Stadt Kirjath Sepher (= Schriftstadt)[3] an, daß es gewisse Mittelpunkte des Schriftwesens gab. Von hier ausgehend, mag man der Phantasie wohl die Zügel etwas schießen lassen, um sich mögliche Folgen vorzustellen. Es läßt sich denken, daß in derartigen Schreiberorten oder bloß Schreiberquartieren eine Bildung Wurzel schlug, deren Blüten wir zum Teil vielleicht erst im späteren israelitischen Schrifttum kennen lernen. Man hat daran erinnert[4], daß z. B. der weise Imhotep, dessen Sprichwörter das Volk noch nach Jahrhunderten kannte und sang, von den ägyptischen Schreibern als besonderer Schutzherr erkoren wurde[5]. Heißt das nicht, daß sie in ihren Kreisen zuweilen vielleicht eine „Weisheit" pflegten von der Art etwa, wie sie später Salomo nachgerühmt wird[6] oder wie sie uns in der alttestamentlichen und apokryphen Spruchdichtung erhalten ist? Nichts jedenfalls verbietet die Annahme, daß was in dieser Hinsicht in Ägypten geschah, auf dem von Ägypten abhängigen Boden Palästinas seine Nacheiferer fand[7]. Andererseits mögen die Kreise der Schreiber

[1]) Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens, S. 157.

[2]) Vgl. z. B. den Beginn des Briefes von Lachis: „Zu dem Großen sprich: also sagt Pâbi" usw. (TBAT I S. 128) oder den Schluß eines Briefes Abdiḫibas von Jerusalem: „Zu dem Tafelschreiber des Königs meines Herrn sprach also Abdiḫiba, dein Diener: bringe Worte, schöne, hinein zu dem König, meinem Herrn" usw. (Knudtzon 286 61 ff. = Winckler 179 61 ff.).

[3]) Jos. 15 15 f. Richt. 1 11 f. Die Bevorzugung der Lesung Kirjath-Sopher (= Schreiberstadt) ist, wie Sethe (Nachr. d. k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1917, S. 464 Anm. 1, 2) gezeigt hat, ungerechtfertigt. Später hieß die Stadt Debîr.

[4]) Vgl. Kittel, Geschichte I³ S. 196 f. Anm. 5.

[5]) Breasted-Ranke, a. a. O. S. 107. [6]) I. Kön. 5 11 ff.

[7]) Zum Beweis mag auf eine Reihe sprichwörtlicher oder allgemein poetischer Aus-

die natürlichen Pflegestätten mancher geschichtlichen Überlieferung geworden sein, wird in der Hand der Schreiber ja doch die Hut der Archive gelegen haben, die sich allmählich aus den sich steigernden Bedürfnissen eines schriftlichen politischen Verkehres heraus entwickeln mußten und die denn auch, nach Ausgrabungsfunden in Thaanach und Jericho zu schließen, den palästinensischen Städten nicht fehlten[1]. Bei diesen Schreibern mag man ferner die Fortpflanzung der durch das Gesetzeswerk Hammurapis festgelegten Rechtssätze[2] vermuten, und schließlich begreift sich beim Zusammenwohnen der Fachleute auch leichter das Gelingen des Überganges von der fremden babylonischen Schrift zu einer eigenen kanaanitischen.

Wie es zu einer solchen kam, bedarf noch der Aufhellung. Am weitesten haben die Frage neuerdings zwei Abhandlungen Sethes[3] gefördert, die den, wie es scheint, gelungenen Nachweis erbringen, daß das semitische (kanaanitische) Alphabet die ägyptische Schrift zum Urbild und Vorbild gehabt habe, jenes hinsichtlich seiner äußeren Gestalt, dieses hinsichtlich seiner inneren Gestaltung. Eine vokallose Schrift nämlich wie die semitische es ist, hätte ein semitisch redendes Volk nicht aus freien Stücken geschaffen; dagegen ist verständlich, daß es sich mit einer solchen behalf, wo es sie einmal antraf. Nun wurden im Ägyptischen ideographische Bilder mit der Zeit ganz automatisch zu einem Konsonantenzeichen, weil mit fortschreitender Zersetzung der Sprache gewisse Grundworte, die sie bezeichneten, sich auf einen Konsonanten reduzierten. Als eine Zwischenstufe zwischen ägyptischer und kanaanitischer (oder phönizischer) Schrift stellt sich eine durch neuentdeckte Sinaiinschriften bekannt gewordene dar: sie verwendet eine Anzahl beliebiger ohne Rücksicht auf ihre ägyptische Bedeutung ausgewählter Hieroglyphen, und darin liegt die überraschende Lösung: der entlehnende Semit

---

druckesweisen in den Tell Amarnabriefen hingewiesen sein: Kn[udtzon] 147 41–48 (= W[inckler] 149 41–48): „Wer hört auf den König, seinen Herrn, und ihm dient an seinem Ort, über den geht die Sonne auf, und es kehrt wieder gutes ... vom Munde seines Herrn. Hört er aber nicht auf das Wort des Königs, seines Herrn, dann geht seine Stadt zu Grunde, geht sein Haus zu Grunde, nicht ist sein Name im ganzen Land in Ewigkeit" (vgl. auch Kn. 153 12–14); Kn. 193 17 f. (= W. 264 16 f.): „Den Mann aber, der nicht dient, wird der König verfluchen"; Kn. 195 (= W. 144) 16–23: „Der Herr ist die Sonne am Himmel, und wie auf das Ausgehen der Sonne am Himmel, so warten die Diener auf das Ausgehen der Worte aus dem Munde ihres Herrn"; Kn. 214 30–33: „Ein Mensch, der nicht hört auf die Worte des Königs, ist ein Frevler in deinem Land"; Kn. 232 (= W. 157) 12 ff.: „Wer ist der Mann, an den schreibt der König, sein Herr, und er gehorcht nicht"? Kn. 264 (= W. 189) 15–19: „Wenn wir hinaufsteigen zum Himmel, wenn wir hinabsteigen zur Erde, so ist unser Haupt in deinen Händen"; man wird natürlich an Am. 9 2 oder Ps. 139 7 ff. erinnert. Kn. 266 (= W. 190) 19–25: „Und es mag weichen ein Ziegel von unterhalb seiner ..., ich aber weiche nicht von unterhalb der Füße des Königs, meines Herrn" (ebenso Kn. 292 [= W. 239] 13–17 und Kn. 296 [= W. 214] 17–22). Weber (bei Knudtzon, S. 1324) vergleicht dazu Jes. 54 10.

[1]) Vgl. was Wen Amon über Byblos berichtet: der Stadtkönig „ließ die Tagebücher seiner Väter hereinbringen und ließ sie mir vorlesen" (TBAT I S. 227).

[2]) S. oben S. 31 f.

[3]) In den Nachrichten der K. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1916, S. 88–161 und 1917, S. 437–475 (s. speziell 1916, S. 104, 119, 133, 135 ff.; 1917, S. 455 f., 465 ff.). Ich kann nicht finden, daß Sethes Ergebnisse durch Hans Bauer (Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift und zur Entstehung des semitischen Alphabetes 1918) erschüttert worden wären.

hat der ägyptischen Schrift für seine Schöpfung Geist und Körper entnommen, aber seltsamerweise nicht verbunden, sondern getrennt, indem er die übernommenen Zeichen von sich aus gemäß ihrer Bildbedeutung benannte und ihnen die daraus nach dem Grundsatz der Akrophonie sich ergebenden Buchstabenwerte beilegte[1]. Dieses Alphabet wäre nach Sethe im Anfang des 16. Jahrhunderts mit den Hyksos nach Palästina gekommen und hätte sich allmählich für die im Lande gesprochene kanaanäische Sprache ausgebreitet. Dieser zeitliche Ansatz würde zu Kittels richtiger Bemerkung stimmen, daß die (mit der kanaanitischen im wesentlichen identische) hebräische Schrift in Samarien gefundener Tonscherben, die etwa aus dem Jahre 900 stammen, einen wesentlich längeren Gebrauch kanaanitischer Schrift, sei es auf Stein und Erz, sei es auf Tierhaut und Papyrus, voraussetze, weil es so gut wie ausgeschlossen sei, daß die Anwendung von Tinte und Schreibrohr für die Tonscherbe zum ersten Mal aufgebracht worden wäre[2]. Reiche Papyrussendungen gelangten von Ägypten nach Byblos, der Stadt, von der das Buch im Griechischen seinen Namen (biblion) erhalten hat. So bringt um 1100 Wen Amon fünfhundert Rollen aufs Mal dahin[3]. Byblos mag damit wohl Handel getrieben und auch das benachbarte Palästina mit Schreibmaterial versehen haben. Papyrus aber eignete sich für die babylonische Schrift nicht mehr; denn ihre Keile verlangen ein nachgiebiges Material wie den weichen Ton. Was für eine Tat die Erfindung der kanaanitischen Schrift war, zeigt der Erfolg. Den Erfindern dieses Alphabetes sind nicht nur Palästinas nahe Nachbarn — Phönizier, Syrer, Moabiter, Südaraber usw. — sondern auch der ferne Osten (Indien) wie fast der gesamte Westen[4] tributär geworden, und bis auf den heutigen Tag erinnert schon der Name des Alphabetes an seinen semitischen Ursprung: alpha = das Rind, bet = das Haus.

---

[1]) Eine gewisse Zusammengehörigkeit betreffender Bilder scheint dann für die Reihenfolge, in der die Buchstaben aufgeführt zu werden pflegen, zum Teil maßgebend geworden zu sein: so folgen einander j (jod = Hand) und k (kaph = hohle Hand); m (mem = Wasser) und n (nun = Fisch); ' ('ajin = Auge) und p (peh = Mund); q (qof = Hinterkopf), r (resch = Kopf), s (šin = Zahn). Daß diese Reihenfolge der Buchstaben schon alt ist, beweist ihre Übereinstimmung im Griechischen und z. B. im Hebräischen. Hier wird sie schon durch eine Anzahl sogenannter alphabetischer Dichtungen im Alten Testament bezeugt: Ps. 9 f., 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145, Klagelieder 1—4, Spr. 31 10—31, wie auch durch das darin vorkommende Buchstabenspiel des sogenannten Athbasch (Vertauschung des ersten Buchstabens mit dem letzten, des zweiten mit dem zweitletzten usw.) in Jer. 25 26 (Sesak = Babel) und 51 1 (lēb qâmaj = kasdîm = Chaldäer).

[2]) Geschichte I[3] S. 196. Auch weist der kursive Charakter dieser Tonscherbenschrift auf eine längere Entwickelung. Schon verhältnismäßig früh stößt man in den Ausgrabungen von Megiddo und Lachis auf Steinmetz- und Töpferzeichen, welche einzelnen Buchstaben der kanaanitischen Schrift ähneln; wenn dagegen in Gezer Verträge aus der Mitte des siebenten Jahrhunderts in Keilschrift gefunden worden sind (TBAT I S. 140), so erklärt sich das entweder aus lokalem Festhalten an altem Rechtsbrauch oder Gezer hatte damals eine assyrische Garnison oder Kolonie. — Mit dem Obigen erledigt sich v. Galls Vermutung, Davids Staatsschreiber Sisa (I. Kön. 4 3) sei als Kreter Erfinder der Buchstabenschrift geworden; in Kreta gab es nämlich schon um 1800 drei verschiedene Schriftarten (Hessische Blätter für Volkskunde X, S. 43 ff.).

[3]) TBAT I, S. 229.

[4]) Schon den Griechen galten die Phönizier als die Vermittler, wo nicht die Erfinder des Alphabetes.

Indem uns unsere Betrachtung auf die Einwirkung oder Nachwirkung so vielfältiger Einflüsse von ägyptischer wie babylonischer, ägäischer und hethitischer Seite geführt hat, ergibt sich als Gesamtkulturbild der Zeit das einer starken Kulturmischung, und man darf billig fragen, ob nicht gerade die Tatsache dieses siegreichen Einwirkens fremder Kultureinflüsse, der Mangel an einer starken autochthonen Kultur der Kanaaniter, mit die Erklärung an die Hand gibt, warum sie selber den eindringenden Israeliten unterliegen mußten.

Dieser starken Kulturmischung entspricht auf dem Boden der Religion[1] zunächst ein ebenso stark ausgeprägter Synkretismus. Daß die Verehrung der in der Amoriterperiode aufgekommenen babylonischen Göttergestalten weiter geht, versteht sich in einer Zeit, wo man offiziell noch babylonisch schreibt, eigentlich von selbst. Daneben sind vor allem ägyptische Götter eingedrungen — sie sind oben[2] schon aufgezählt worden. Aber auch hethitische: der vom Pharao in Jerusalem eingesetzte Offizier Abdi-ḥiba (oder Pudu-ḥiba) trägt als zweites Element den Namen der hethitischen Göttin Ḥepa[3], und ein Abdi-ḥiba ist auch für Thaanach bezeugt[4]. Auf weitere Götter führen andere Eigennamen, auf Naturgottheiten wie den Blitzgott Barak[5], der sich seinem Wesen nach vielleicht zum Teil mit dem berühmteren Reschepḥ berühren mag[6], aber auch auf abstraktere Gottheiten, wie den Glücksgott Gad, nach dem wohl z. B. der Ortsname Migdal Gad (= Turm des Gad)[7], vielleicht auch der gleichnamige israelitische Stamm benannt ist, und nach welchen verschiedene Personennamen[8] gebildet sind. Daß er, neben dem Schicksalsgott Meni, möglicherweise auch einer altkanaanitischen Gottheit[9], bis spät auf palästinensischem Boden kultische Verehrung empfängt, sagt das Alte Testament ausdrücklich[10].

---

[1]) Vgl. Stanley A. Cook, The Religion of Ancient Palestine 1908; L. B. Paton in Hastings III 176—188; W. Carleton Wood, The religion of Canaan, Journal of Biblical Literature 1916, S. 163—279; 1917, S. 1—133.

[2]) S. 58 f.. [3]) Weber bei Knudtzon, a. a. O. S. 1333.

[4]) Sellin, Nachlese S. 39 Nr. 7, 8.

[5]) Vgl. den Orts-, ursprünglich Stammnamen Benê-Berak (Jos. 19$_{45}$) im Stammgebiete Dans (heute noch Ibn Ibrâḳ), wie auch den Namen des bekannten späteren israelitischen Richters (Richt. 4$_{6}$ ff., 5$_{1}$). Das Babylonische kennt einen entsprechenden Gott Birtu, der mit Ramman gerne zu einer Gottheit zusammengefaßt wird (KAT^3 S. 446, 451).

[6]) In phönizischen und aramäischen Inschriften ist Reschepḥ direkt als Gottesname bezeugt und als solcher auch von den Ägyptern entlehnt, im Assyrischen Epitheton des Feuergottes (KAT^3 S. 478). Auf den Blitz weist zum Teil noch der alttestamentliche Gebrauch des Wortes rescheph, obgleich es im Alten Testament entgöttlicht ist: Ps. 76$_{4}$, 78$_{48}$; sonst bezeichnet es darin die Glut (Hohes Lied 8$_{6}$) und speziell die Pestglut (V. Mos. 32$_{24}$, Hab. 3$_{5}$), weshalb Greßmann (Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905 S. 85) Reschepḥ für einen Seuchengott der Kanaaniter halten möchte. Er müßte das im Zusammenhang damit sein, daß er sonst als Kriegsgott dargestellt wird, mit Speer, Schild und Keule, dazu einer asiatischen Stirnbinde und daran den Gazellenkopf (Max Müller, Asien und Europa S. 312).

[7]) Jos. 15$_{37}$. Beim Ortsnamen Baal Gad (Jos. 11$_{17}$, 12$_{7}$, 13$_{5}$) liegt die Sache vielleicht anders.

[8]) Z. B. ʿAzgad (stark ist Gad; Esr. 2$_{12}$, 8$_{12}$, Neh. 7$_{17}$, 10$_{16}$), vielleicht Gaddiel (IV. Mos. 13$_{10}$); Gadmelekh auf einem hebräischen Siegel, ʿAbd al-Jadd (= Knecht des Gad) bei den Arabern usw. Gad ist eine auch bei den Aramäern, Phöniziern und Assyrern bekannte Gottheit. [9]) Vgl. Nöldeke in Hastings Encyclopaedia of Religion I S. 661 b. Verwandt ist die altarabische Gottheit Manât. [10]) Jes. 65$_{11}$.

Eine Stelle in einem der Briefe aus Thaanach, wo der Briefschreiber dem Adressaten wünscht, der „Herr der Götter" möge sein Leben beschützen[1], hat dazu geführt, daß man von einer „monarchischen Zuspitzung" des kanaanitischen Polytheismus, die monotheistisch umgedeutet werden könne, gesprochen hat[2]. Wenn man bedenkt, wie gerade syrisch-palästinensische Fürsten auf die von Amenhotep IV. ausgegebene monotheistische Reformlehre eingingen[3], wird man das Vorhandensein derartiger Gedanken gerade in damaliger Zeit nicht in Abrede stellen können[4]. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die Leute, aus deren Mund wir sie allenfalls vernehmen, durchaus der „geistigen Oberschicht" angehören, und eine weitere und wesentliche Frage ist die nach ihrer praktischen Bedeutung. Mit Sicherheit dürfen wir sagen, daß es nicht die Gedanken waren, die dem religiösen Leben der Kanaaniter sein Gepräge gaben. Im Gegenteil: ihr religiöses Leben scheint allerdings, bei allem Polytheismus, mehr und mehr einheitlichen Charakter angenommen zu haben; aber er ist ganz anderer Art, und hier tritt für uns das Alte Testament selber als Quelle ein, die uns gestattet, uns von ihm ein leidlich anschauliches Bild zu machen: man denkt an den ganzen sinnlichen Naturkult, in den die Israeliten nach der Eroberung des Landes selber hineinwachsen, und gegen den die alten großen Propheten, aber auch die deuteronomischen Gesetzgeber[5] nicht müde werden zu polemisieren. Es ist jener Kult „auf jeglichem hohen Hügel und unter jeglichem üppigen Baum"[6], unter Eichen und Weißpappeln und Terebinthen, die mit ihrem lieblichen Schatten locken[7], ein Kult, den Hosea und ihm folgend Jeremia ein „Huren" nennen, und zwar den Ausdruck nicht etwa bloß in bildlichem Sinne fassend, sondern ihn verwendend im Blick auf unzüchtige Orgien, in die dieses kultische Treiben oft genug ausgeartet sein muß. An den heiligen Stätten gaben sich Geweihte, „Kedeschen"[8], der Prostitution im Dienste der Gottheit[9] hin, und wenn das Deuteronomium[10] den Weibern Männertracht und den Männern Weiberkleidung verbietet, so zieht man zur Erklärung dieser auffallenden Vorschrift mit Recht die Mitteilung des Servius heran, daß auf Cypern der bärtigen Astarte die Opfer von Männern dargebracht wurden, die als Frauen gekleidet waren, und von Frauen, die

---

[1]) TBAT I S. 129.

[2]) Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament 1908 S. 20. Vgl. auch Kittel, Geschichte I[3] S. 212. [3]) S. oben S. 59.

[4]) Von hier aus ist auch gegen die Möglichkeit hohen Alters des Ausdruckes el eljon (= „höchster Gott") an sich nichts einzuwenden. Aber so lange sichere Zeugnisse fehlen, ist größte Vorsicht geboten, und für die Geschichtlichkeit von I. Mos. 14 (vgl. V. 18 ff.) fällt von dieser Seite um so weniger ab, als sich der Ausdruck im späteren Judentum besonderer Beliebheit erfreut.

[5]) Vgl. V. Mos. 12$_2$ ff., I. Kön. 14$_{23}$, II 16$_4$, 17$_{10}$. [6]) Jer. 2$_{20}$. [7]) Hos. 4$_{13}$.

[8]) Vgl. V. Mos. 23$_{18}$, I. Kön. 14$_{24}$, Am. 2$_7$, Hos. 4$_{14}$. Der Name ist lehrreich: er kommt vom selben Stamm, dem das ḳādôsch = heilig angehört. Der Grundbegriff ist der der Absonderung, durch die man sich in den Kultkreis der Gottheit begibt: das kann, wie das obige Beispiel zeigt, von sittlicher Heiligkeit sehr weit entfernt sein; aber Sittlichkeit und Religion entstammen, was oft genug übersehen wird, zunächst getrennten Quellen. Doch vgl. auch unten S. 79.

[9]) Es ist die weibliche Gottheit der Fruchtbarkeit und der sinnlichen Liebe: Astarte. Name und Institution der weiblichen und männlichen Kedeschen im Dienste der Astarte stammt vielleicht aus dem babylonischen Ištardienst (KAT[3] S. 437). [10]) V. Mos. 22$_5$.

Männerkleider angelegt hatten; und die berüchtigten, noch aus der römischen Religionsgeschichte bekannten „galli“ mit ihren weiblichen Kleidern und Schmucksachen werden auf einer cyprischen Inschrift mit demselben technischen Namen belegt, der auch im Alten Testament[1] – natürlich von seiner kanaanitischen Umgebung her – wiederkehrt[2]. Überhaupt scheint ein orgiastischer Zug die kanaanitische Religion durchdrungen zu haben. Weingenuß – denn der verehrte Gott ist der Spender der Getränke[3] – und lärmende Musik gehören zu den landläufigen Kultmitteln. Noch haben die Ausgrabungen Rasseln zutage gefördert, die man den „Sistren“ der Ägypter vergleichen kann. Ausdrückliche Zeugnisse lassen uns darüber nicht im Zweifel, daß man sich auf einem Boden befindet, wo wilder Sinnentaumel und naturhafte Ekstase ihr ungehemmtes Spiel treiben: der Ägypter Wen Amon berichtet uns in seiner schon öfter erwähnten Reisebeschreibung, was er als Augenzeuge zu Byblos erlebt hat: als der Stadtfürst einmal seinen Göttern opfert, ergreift der Gott einen seiner vornehmsten Jünglinge und bringt ihn in Verzückung, daß er eine ganze Nacht hindurch rast[4]. Das erinnert auffällig an Erscheinungen späterer Zeit, die aus der Geschichte Sauls[5] zur Genüge bekannt sind und die man etwa mit dem Treiben moderner Derwischorden zu vergleichen pflegt. Nach dem Gesagten ahnt man, woher sie den Israeliten zuwachsen. Und man muß noch etwa die denkwürdige Szene auf dem Karmel hinzunehmen[6], wo die kanaanitischen Baalspriester den Altar ihres Gottes umkreisen, ihn um Regen bittend: durch Tanz[7], wilde Rufe, Einschnitte mit Schwertern und Spießen, bis das Blut an ihnen herniederrinnt, treiben sie die Erregung auf die Spitze: das ist die Art, sich Gott wohlgefällig zu machen. Noch Hosea[8] weiß, daß man sich, um Getreide und Most zu erlangen, die Haut blutig ritzt. Die Gottheit will Blut sehen. Die Ausgrabungen in den der vorigen Periode angehörigen Schichten ließen uns in dieser Hinsicht schon einige bedeutungsvolle Blicke tun[9]. Was aus Schichten der hier behandelten zutage tritt, liefert dazu weiteren Stoff.

Zugleich lernen wir durch sie vielleicht ein richtiges kanaanitisches Heiligtum – Höhenheiligtum[10] kann man nicht eigentlich sagen, da es gerade in einer Einsenkung zwischen zwei Kuppen des Stadtgebietes liegt – kennen. Als solches wenigstens hat man die Reihe der stattlichen Monolithe, die zu Gezer zutage traten, in Anspruch nehmen wollen[11]: acht aufrechtstehende, unbehauene Säulen von 1,65 – 3,28 Meter Höhe, zwei abgebrochene, alle zehn – und vielleicht waren es ursprünglich zwölf[12] – in einer genau von Nord nach Süd laufenden Linie.

---

[1]) V. Mos. 23 19.

[2]) Vgl. R. Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung 1894 S. 346. [3]) Vgl. Hos. 2 7. [4]) TBAT I S. 226. [5]) I. Sam. 10 10 ff., 19 20 ff.

[6]) I. Kön. 18 26–29.

[7]) Vgl. den Namen des aus Inschriften bekannten Baal Markod (d. h. Tanzbaal oder Baal einer Tanzstätte) bei Beirut. Vom heiligen Tanz oder der Prozession hat das „Fest“ im Hebräischen überhaupt seinen Namen (chag).

[8]) 7 14. [9]) S. oben S. 49 f.

[10]) Trotzdem spricht Macalister von einem „high place“. [11]) Gezer II, S. 381 ff.

[12]) Vgl. II. Mos. 24 4, Jos. 4 9. 20. Von einer elften scheint wenigstens noch der Sockelstein mit seiner rechteckigen Vertiefung vorhanden zu sein, während die vierkantig zugehauene Säule selber als bestgearbeitetes Stück der ganzen Reihe bei einer Katastrophe

Und etwas Ähnliches, allerdings aus jüngerer Zeit, eine Fünfzahl umgestürzter Steinpfeiler, ist im alten Bethschemesch aufgedeckt worden[1]. Nun ist der sakrale Charakter dieser Anlagen zum Teil freilich bestritten oder wenigstens stark eingeschränkt worden[2]: man verweist auf die von Andrae[3] gefundene doppelte Stelenreihe von Assur, deren eine mit 28 ganz oder teilweise erhaltenen Säulen Königsnamen, deren andere mit rund 100 Säulen Namen von Beamten und Großen des Reiches enthält, ferner auf die über 4000 ex voto-Stelen, welche die karthagische Bevölkerung dem Baal Ammon und der Tanit geweiht hat, sowie auf cyprische Analogien. Darnach soll die Säulenreihe von Gezer und Bethschemesch nicht Kultpfeiler, sondern lediglich Erinnerungsmale oder Gedenksteine vorstellen, die weiter nichts als die Person ihres Begründers zu repräsentieren und ihre Fortexistenz zu sichern gehabt hätten[4]. Oder es wären Votivstelen, „zu Ehren der Gottheit errichtet". Dabei bliebe die Frage, welcher Gottheit sie galten. Und hier dürfte die Möglichkeit doch nicht von der Hand zu weisen sein, daß es sich um ein göttliches Wesen handle, das in einem der Steinpfeiler selbst hausend vorgestellt wurde[5]. Schon dem Entdecker[6] fiel nämlich an einem von ihnen eine Reihe glatter Stellen auf, die ihn an die in der Kirche des heiligen Grabes zu Jerusalem und an anderen Wallfahrtsstätten Palästinas und anderer Länder wiederkehrenden glatten Stellen erinnerte, wie sie durch die Küsse zahlreicher Andächtiger auf heiligen Steinen entstehen[7]. Auch wiederholte Salbung mit Blut oder Öl konnte sie veranlaßt haben. Und wenn sich bei einem der anderen Steine ergab, daß er nicht aus dem Felsen an Ort und Stelle gebrochen sei, sondern wahrscheinlich der Jerusalemer Gegend angehöre, wenn sich ferner an seiner Oberfläche eine ausgekehlte Rinne zeigte, offenbar zu dem Zwecke angebracht, daß das Tau, an dem er hergeschleppt wurde, hineinfassen und nicht abgleiten sollte, so lag der Schluß auf eine von der Höhe der Jebusiter, der früheren Bewohner Jerusalems[8], geraubte Kriegstrophäe, die im eigenen Heiligtum vor dem Gott aufgestellt wurde, wie später die Jahvelade vor Dagon[9], nahe genug. Die Nähe einer geheimnisvoll verbauten Höhle, welcher der Entdecker besondere Eignung zu Orakelzwecken nachrühmte, sowie einer zisternenartigen Grube mit Menschen- und Tierknochen, die als Opferüber-

---

als Beute weggeschleppt worden sein mag, ähnlich z. B. der Hammurapistele (Thiersch in ZDPV XXXVII 1914, 88).

[1]) Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 44 (1912), S. 171–178.

[2]) Vgl. Thiersch, AA. 1909, 375 ff., 573 f., ZDPV XXXVII 1914, 67; Ed. Meyer, AA. 1913, 82: „weder ein Altar noch ein Heiligtum"; Geschichte[3] I 2 S. 421, 423.

[3]) Die Stelenreihen von Assur 1913.

[4]) Vgl. I. Sam. 15$_{12}$, II 18$_{18}$, Jes. 56$_5$.

[5]) Vgl. phönizisch El Hamman und Baal Hamman = den „Gott oder Herren der Steinsäule".

[6]) Macalister, Streiflichter zur biblischen Geschichte aus der altpalästinensischen Stadt Gezer 1907, S. 39 ff.

[7]) Zum Küssen des Kultobjektes vgl. I. Kön. 19$_{18}$, Hos. 13$_2$.

[8]) Von tatsächlichen Streitigkeiten zwischen Gezer und Jerusalem ist in den Tell Amarnabriefen die Rede.

[9]) I. Sam. 5$_2$. Die Sitte, Kultobjekte wie Götterbilder u. dgl. als Kriegstrophäen mitzunehmen, ist vielfach bezeugt, z. B. in den Tell Amarnabriefen: Knudtzon 55$_{35}$ ff. = Winckler 138 Rückseite 18 ff.; in der Mesa-Inschrift Z. 12. Vgl. oben S. 70 Anm. 12.

reste gedeutet werden konnten, und eines Kirchhofes mit den Skeletten kleiner Kinder, die als Erstgeburtsopfer dargebracht sein konnten, endlich einer drei Meter langen Erdbank, in die eine Menge Menschenschädel eingebettet waren, während sich von den übrigen Körperteilen keine Spur zeigte, — das alles schien die sakrale Deutung wenigstens des einen Steines, zu dem sich die anderen wie eine „Ehreneskorte" verhielten, zu bestätigen, wenn es in Wirklichkeit auch weit davon entfernt ist, von zwingender Beweiskraft zu sein. Es würde zugleich zeigen, wie wenig auch die kanaanitische Religion vor Menschenopfern zurückschreckte. Allerdings machen sich auch schon die Spuren einer Milderung des alten, grausigen Brauches geltend. So scheint es, daß man z. B. als Bauopfer etwa Personen ausersah, von denen für die menschliche Gesellschaft nicht mehr viel Nutzen zu erwarten stand, wie eine betagte Rheumatikerin mit verkrüppelten Gliedern oder einen Mann, der seine linke Hand verloren hatte[1]. Der völligen Ablösung des Menschenopfers sollen Lampendepositа, wie sie an verschiedenen Ausgrabungsstätten zutage traten, gedient haben: ein Tonlämpchen ist in eine Schale gesetzt und mit einer zweiten, darüber gestülpten, zugedeckt, und zwar sind sämtliche Gegenstände völlig neu und ungebraucht, eigens für den besonderen Zweck hergestellt und bezogen[2]. Man hat in der erloschenen Lampe das Symbol des erloschenen Lebens sehen wollen; aber vielleicht ist ihr Sinn vielmehr ein apotropäischer: im Hohlraum, den die zwei übereinander gestülpten Schalen bilden, sollen die Dämonen, die den menschlichen oder tierischen Bewohnern des Hauses Schaden zufügen könnten, wie in ein Gefängnis gebannt werden, ist doch z. B. aus 1001 Nacht bekannt, wie der Geist in eine Flasche gesteckt und diese durch den Stöpsel versiegelt wird[3].

Darf die obige Deutung der einen Steinsäule von Gezer als Gottesbehausung (hebräisch „beth-el") zu Recht bestehen, so wird man sich an die Erzählung von einem anderen Bethel erinnern, wo Jakob den Stein, auf den er sein Haupt zum Schlafe niedergelegt hatte, als Malstein (= „Mazzebe") aufrichtet, weil er sich durch seinen Traum auf ihm der Gegenwart Gottes bewußt geworden ist[4]. Die Kontinuität der Vorstellung ist hier mit Händen zu greifen[5], und wenn Jakob Öl auf diesen Stein gießt, so darf daraus wohl ein Schluß auf den alten kanaanitischen Ritus gezogen werden: Öl wird an den Stein gebracht, um es dem im Steine hausenden Numen als Opfergabe zu übermitteln. Das Öl, vielleicht auch Wein, mag in diesem Falle an die Stelle der früheren Darbringung des Blutes getreten sein; denn natürlich ist das Öl (wie der Wein) erst die spezifische Gabe des Kulturlandes; dem Gotte aber wird sie dargebracht, weil er als der Spender von Öl (und Wein) angesehen wird[6]. Mit der Zeit geht man dazu über, ihm auch anderes zu opfern, Gaben von der Feldfrucht, vielleicht in der Form von Fladen, die man daraus rasch gebacken hat,

---

[1]) Macalister, a. a. O., S. 94 f.

[2]) Zum Gedanken, daß was kultischem Zwecke dient, möglichst noch für keinen profanen in Anspruch genommen worden sein darf, vgl. IV. Mos. 19$_2$, V 21$_5$. Ebenso z. B. auf altrömischem Boden (Warde Fowler, The Religious Experience of the Roman People 1911, S. 172).

[3]) Greßmann in der Theolog. Literaturzeitung 1913, 829.

[4]) I. Mos. 28$_{16-18}$. [5]) S. oben S. 24, 47. [6]) Vgl. Hos. 2$_7$.

Baumfrüchte, auch Fleisch von Tieren der Herde, Erstgeburten usw. Da tut es der aufgerichtete Stein nicht mehr allein; es stellt sich das Bedürfnis ein, neben ihm einen wenn auch vielleicht noch so primitiven Opfertisch zu haben[1]. Unter Umständen tut der breite Sockelstein, in den die „Mazzebe" verzapft ist, den Dienst.

Es ist klar, daß, je mehr die eine horizontale Unterlage verlangenden Opfergaben an Bedeutung gewannen, der Altar zur Hauptsache wurde, während die Mazzebe, wenn auch in ihr die Gottheit zum Teil noch als gegenwärtig vorgestellt werden mochte[2], zur bloßen Zubehör des Altars herabzusinken begann. Als solche erscheint nach alttestamentlichen Stellen[3] neben der Mazzebe die Aschera. Hat man in jener die Fortbildung des ursprünglichen heiligen Steines zu sehen, so ist diese als Nachbildung des heiligen Baumes, in dem man sich die Gottheit ebenso gut wie im Steine wohnend dachte, zu beurteilen. Sie besteht also aus Holz, und infolge der Unhaltbarkeit ihres Materiales darf es nicht wunder nehmen, daß uns keine erhalten geblieben ist[4]. Auffällig ist, daß sie denselben Namen trägt wie die Gottheit, von der im obigen[5] die Rede war. Man hat infolgedessen sogar die Existenz einer besonderen Göttin dieses Namens bezweifeln wollen, bis man sich dem Gewicht der Tatsachen zu fügen hatte. Nun aber wird die Gleichnamigkeit keine zufällige sein: vielleicht erhielt das den Baum nachahmende Kultobjekt seinen Namen davon her, daß das im Baum verehrte Numen als Fruchtbarkeit spendende Göttin Aschera angerufen worden war[6]. Götterbilder bei den Altären haben die Ausgrabungen nicht zutage gefördert. Ausnahmsweise aber scheinen doch welche vorgekommen zu sein. Gewichtiger in dieser Hinsicht als indirekte Schlüsse, die man aus dem Vorkommen von Gottesbildern in alttestamentlicher Zeit auf die vorisraelitische ziehen mag, sind vereinzelte Andeutungen in den Amarnabriefen[7].

Was die Lage der Heiligtümer anbetrifft, so gibt uns schon ihr technischer Name „Bama" einen Wink: er bezeichnet sie als „Höhen"heiligtümer[8].

---

[1]) Als solcher dient zunächst womöglich eine natürliche Felsplatte (s. oben S. 47).

[2]) Unbewußte Nachwirkung der alten Auffassung von der Behausung Gottes im Stein verraten noch Eigennamen wie Zuriel (= El ist mein Fels IV. Mos. 3_{35}), Zurischaddaj (= der Allmächtige ist mein Fels, 1_6 u. a.) und die häufige Verwendung des Ausdruckes „Fels" in Bezug auf Jahve (V. Mos. $32_{4.\,15.\,18.\,30}$ f. u. a.).

[3]) Vgl. II. Mos. 34_{13} u. a.

[4]) Doch vgl. die Abbildung eines Reliefs eines semitischen Heiligtums aus Susa mit Ascheren bei Vincent, Canaan, S. 144. [5]) S. 45.

[6]) Allerdings ist auch eine gegenteilige Erklärung, wie sie z. B. Ed. Meyer vertritt, möglich. Er findet es eine charakteristische Eigenart der semitischen Religion, daß die Objekte, in denen das Numen sitzt, sich von diesem loslösen und zu neuen Sondergöttern werden. Er beruft sich dafür auf das Beispiel des nordsyrischen Zeus Madbachos, wo der große Altar, der „Madbach" selbst der Gott sei und daher griechisch mit Zeus identifiziert werde (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 294 f.). Es würde sich um denselben Prozeß handeln wie im Falle des Bait-ili (= Bethel = Gottesbehausung), der keilschriftlich als Gott (und zwar als westländischer) zu belegen ist (KAT[3] S. 437).

[7]) Knudtzon 129_{51} (= Winckler 105_{28}), 132_{55}. Über die häuslichen Astartebilder s. unten.

[8]) Der Gebrauch von Bama für Heiligtum überhaupt (abgesehen von seiner Höhenlage) wie z. B. Hes. 6_3 scheint sekundär zu sein.

Auch ist es nicht zufällig, daß wir eine Reihe palästinensischer Orte, deren Name auf Höhenlage hinweist, als Kultstätten kennen lernen[1]. Dieser Art sind Rama[2], Geba[3], Gibea[4], Gibeon[5] (sämtlich die „Anhöhe" bezeichnend) sowie Mizpah[6] (= Luginsland). Ferner erscheinen eine ganze Reihe palästinensischer Berge als heilige Stätten, so der Hermon[7], der Thabor[8], der Karmel[9], der Ebal und Garizim[10], der Ölberg[11], der Zion[12], im Ostjordanland der Nebo und Pisga[13], der Peor[14] usw. Umgekehrt freilich liegen andere Kultstätten im Tal: hier kann es z. B. eine Quelle sein, der sie ihre Heiligkeit verdanken: so Beersheba[15], En-Schemesch (= Sonnenquell)[16] zwischen Jerusalem und Jericho, Gihon[17], Walkerquelle[18] und Drachenquell[19] in Jerusalems unmittelbarer Nähe und an der Jordanquelle das heilige Dan[20]. Anderwärts wiederum hat das Vorhandensein eines auffallenden Baumes einer Stätte ihre Heiligkeit eingetragen[21]. Schon der Zusammenklang der Namen, die den heiligen Baum bezeichnen: êl (= ajil), êla, êlôn, alla, allôn, mit dem Gottesnamen el, ist nicht zufällig. Am berühmtesten ist die Abrahamseiche bei Hebron geworden[22]. Im übrigen liest man von der „Klageeiche" unterhalb Bethel[23], von einer Terebinthe zu Ophra[24], einer anderen bei Sichem[25], von einer Tamariske zu Beersheba[26], einer anderen zu Rama[27], oder vielleicht richtiger Gibea[28], einer dritten bei Jabesch[29], von einem Granatbaum bei Gibea[30], von der Palme der Debora zwischen Rama und Bethel[31], und von einer besonderen Akazie (schittṭa) hat der Ort Beth-haschschittṭa seinen Namen[32]. Daneben sind Stätten mit einem natürlichen heiligen Stein nach dem obigen[33] als Kultstätten nicht aufgegeben. Dahin mag unter anderem der in der Sa-

---

[1]) Schon die Ägypter wissen, daß der Baal „auf den Bergen" verehrt wird (Max Müller, Asien und Europa, S. 309). Vgl. noch I. Kön. 20 23. 28. — Selbstverständlich kann die eine oder andere der im Folgenden angeführten Kultstätten erst späterer Zeit entstammen; aber beim bekannten Konservatismus in Bezug auf Kultstätten geht man im allgemeinen schwerlich irre, wenn man die aus israelitischer Zeit bekannten schon für die vorisraelitische in Anspruch nimmt; sie werden teilweise auch über die kanaanitische zurückreichen. [2]) Vgl. I. Sam. 7 17, 9 12 ff. [3]) II. Kön. 23 8.

[4]) „Gibea Gottes" I. Sam. 10 5. Vgl. auch Gibea des Pinehas Jos. 24 33: „vielleicht war es die Kultstätte eines nach der Aufreibung des Stammes Levi gesammelten levitischen Unterstammes Pinehas" (v. Gall, Altisraelitische Kultstätten 1898 S. 121).

[5]) I. Kön. 3 4. [6]) I. Sam. 7 6, 10 17 ff.

[7]) Schon der Name „geweihter Bezirk" weist auf seine Heiligkeit.

[8]) Vgl. Hos. 5 1. [9]) I. Kön. 18 20 ff. Vielleicht V. Mos. 33 19. [10]) V. Mos. 27 4. 12.

[11]) II. Sam. 15 32. [12]) Es bedarf keiner Belegstellen. [13]) V. Mos. 34 1.

[14]) IV 23 28 f. Vgl. noch Bamoth, vollständiger Bamoth Baal 21 19 f., 22 41, Jos. 13 17.

[15]) S. oben S. 43. [16]) S. oben S. 43. [17]) I. Kön. 1 33. [18]) I. Kön. 1 9.

[19]) Neh. 2 13. [20]) Richt. 18 29 f., I. Kön. 12 29, Am. 8 14.

[21]) Vgl. z. B. 'Emek ha-ela I. Sam. 17 2: nach einem einzigen (heiligen) Baum ist das ganze Tal benannt!

[22]) I. Mos. 13 18, 18 1. Nachträgliche tendenziöse Textänderung (LXX kennt sie noch nicht) hat durch Einführung der Pluralform den heiligen Charakter des Einen Baumes zu verwischen versucht. 18 4 ist der Korrektur entgangen.

[23]) I. Mos. 35 8. [24]) Richt. 6 11. 19.

[25]) Jos. 24 26, Richt. 9 6, wohl dieselbe wie I. Mos. 12 6. [26]) I. Mos. 21 33.

[27]) I. Sam. 22 6. [28]) S. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 88 Anm. 1.

[29]) I. Sam. 31 13, I. Chr. 10 12. [30]) I. Sam. 14 2.

[31]) Richt. 4 5; vgl. v. Gall, a. a. O. S. 127.

[32]) Richt. 7 22. Auch Schittim (= „Akazien") IV. Mos. 25 1 ist Kultstätte. [33]) S. 72.

muelsgeschichte für den Jahvekult umgedeutete „Stein der Hilfe" (Eben-ha-ezer)[1] gehören. Endlich bleiben Namen von zum Teil sehr wichtigen Heiligtümern wie z. B. Silo im Rest, ohne daß es möglich wäre, mit Bestimmtheit zu sagen, welchem Umstand sie ihre ursprüngliche Heiligkeit verdanken. Alles in allem ergibt sich, daß das Land mit einer Fülle von Heiligtümern übersät war.

Die Gottheiten, die an ihnen verehrt wurden, werden gemeinhin Baal genannt. Baal ist aber nicht Eigenname, sondern Appellativum[2]. Er bezeichnet die Gottheit als Herrn und Besitzer, und wenn dazu ein Objekt genannt werden soll, so wird man am ehesten Grund und Boden zu nennen geneigt sein: dem Baalglauben haftet ein merkwürdig starker Erdgeruch an. Der Baal ist durchaus territorial und lokal gebunden, und sein Wesen besteht recht eigentlich darin, daß er den Strich Land, der sein ist, fruchtbar macht, daß er mit den Gaben des Landes nicht zurückhält. Dazu gehört als Grundbedingung, daß er es bewässert; denn vom Wasser hängt in Palästina alle Fruchtbarkeit ab. Hier aber ist ein Doppeltes möglich: Baal gibt das Wasser von unten — noch bei den Arabern ist die Redensart: „was der Baal tränkt" Bezeichnung des durch sein Grundwasser befruchteten Landes, das nicht künstlich bewässert zu werden braucht[3] — oder er sendet den Regen, vor allem den Gewitterregen. Er ist in einem Wort der rechte Bauerngott. Sofern des Bauers Wohlstand aber auch vom Wohlbefinden des Viehs abhängt, dehnt er den Glauben an Baals Wirksamkeit auch darauf aus: Baal bewirkt die Fruchtbarkeit der Tiere[4] und schützt ihren Wurf. In der Tatsache, daß man von ihm den Regen erwartet und zu seiner Zeit natürlich auch wieder den Sonnenschein, sind die Bedingungen gegeben, daß er sich hin und wieder zum Himmelsgott auswachsen oder mit Himmelsgöttern verschmelzen kann[5]. Nicht, als wäre er je schlechthin Sonnengottheit gewesen. Er wird nur bald mehr siderisch gefaßt, bald mehr tellurisch, und als solcher an die Erdscholle gebundener, den Menschen naher Gott ist er ihr Helfer bei der friedlichen Bebauung des Bodens wie bei seiner Verteidigung im Krieg[6]. Überall kann ein Baal hausen, in einem vereinzelten Baum, im einzelnen Quell usw. Baal ist überhaupt nicht ein Gott. Wo er als solcher erscheint, da hat man es mit späterer Abstraktion zu tun. Freilich, seinem Wesen nach bleibt er im großen und ganzen überall derselbe. In Wirklichkeit aber zerfällt er in eine Vielheit lokal differenzierter Gestalten[7]. Man hat zur Erklärung wiederholt auf eine noch aus der Gegenwart geläufige Analogie hingewiesen, auf den Marienkult: überall gilt er zwar derselben heiligen Jungfrau; in Wirklichkeit aber unterliegt sie selber einer mehr oder minder starken lokalen Differenzierung: eine Maria von Lourdes ist eine andere als eine Maria von Einsiedeln, eine Maria von

[1]) I. Sam. 7 12. [2]) Das beweist schon der Artikel z. B. Richt. 2 11. 13 usw.

[3]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, S. 146. Im übrigen s. R. Smith, Religion der Semiten, S. 70.

[4]) Vielleicht, schon als Gemahl der Astarte, auch der Menschen, vgl. IV. Mos. 25 1 ff. und Kittel, Geschichte[3] I, S. 218.

[5]) Vgl. den „Himmelsbaal" (Baal schamem) der semitischen Inschriften; in den Amarnabriefen „Baal im Himmel".

[6]) Zum Kriegsgott ist Baal namentlich auf ägyptischem Boden geworden, vgl. Greßmann in der Baudissinfestschrift 1918, S. 199 ff., 204.

[7]) Daher der Ausdruck: die Baalsgötter, vgl. Richt. 2 11 und oft.

Pompeji eine andere als die schwarze Madonna von Czenstochau. Auch andere religionsgeschichtliche Analogien ließen sich nennen, z. B. aus dem modernen Sivakult in Indien[1] oder aus dem altrömischen Junokult: da gibt es die Juno von Gabii, die Juno Regina von Ardea, die Juno Sospita von Lanuvium, die Juno Quiritis von Tibur, die Juno Lucina von Tuskulum usw.[2]. Allerdings ist der Unterschied nicht zu verkennen, daß Baal nie im Sinne Sivas oder Junos eine Gottheit oder im Sinne Marias eine Person war; nur sein Wesen blieb sich, wie gesagt, im allgemeinen gleich, und wofür die angeführten Analogien lehrreich sind, das ist lediglich die Tatsache lokaler Differenzierungen der Gottheit. So findet sich denn auch bei Baal die nähere Benennung nach den Orten, die seine Kultstätten sind. Demnach gibt es einen Baal Lebanon[3], einen B. Hermon[4], einen B. Tabor[5], einen B. Peor[6], einen B. Thamar (= Palmenbaal)[7], einen B. Perazim[8], einen B. Chazor[9], einen B. Schalischa[10], einen B. Meon[11], einen B. Jehuda[12], einen B. Gad[13], einen B. Zephon (= Baal des Nordens)[14]. Dabei zeigt sich z. B. an einem Baal Thamar (= Palmenbaal), wie der Baalsglaube allmählich den Glauben an die einzelnen Elim, d. h. an die lokalen und elementaren Naturgeister der früheren Zeit, in sich aufgesogen hat. Noch bleibt ihnen zwar vielfach der Name el, wie das eine Reihe von Ortsnamen lehrt[15], die zum Teil aus dieser Periode stammen mögen, wenn sie nicht schon aus der vorigen übernommen sind[16]. Daneben sind zur Benennung der Gottheit, außer den alten Verwandtschaftsbezeichnungen[17], entsprechend der politischen Verfassung, nach welcher jeder Gau seinen eigenen König hat, vor

---

[1]) Monier Williams, Brahmanism and Hinduism. 1891, S. 107.

[2]) Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 114 ff.

[3]) In semitischen Inschriften.

[4]) Richt. 3 3, I. Chr. 5 23. Nach Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 333 Anm. 3 wäre er nur durch Textverstümmelung entstanden; aber gegen die Möglichkeit der Bildung ist nichts einzuwenden.

[5]) Das ist der Zeus Atabyrios. [6]) IV. Mos. 25 3. 5 u. a. [7]) Richt. 20 33.

[8]) II. Sam. 5 20, I. Chr. 14 11: vielleicht ein Baal des hervorbrechenden Wassers, d. h. ein Quellbaal; Jos. 19 8 ist eine weibliche Brunnen-Baalsgottheit genannt; vgl. noch Belus als Namen eines heiligen Flusses bei Akko.

[9]) II. Sam. 13 23; ein Ort namens Chazor im Stamme Benjamin wird Neh. 11 33 genannt.

[10]) II. Kön. 4 42; Schalischa erscheint als Name einer Landschaft in der Nähe des Gebirges Ephraim, I. Sam. 9 4.

[11]) IV. Mos. 32 38, Ez. 25 9, I. Chr. 5 8, überall als Ortsname. Dieser müßte eigentlich Beth Baal Meon (Haus des B. M.) heißen; so Jos. 13 17. Vgl. Kirjath Baal (= Stadt des B.) Jos. 15 60, 18 14 = B. Jehuda. Entsprechende Verkürzungen kehren auch sonst wieder.

[12]) II. Sam. 6 2. Der Text bietet fälschlich Baale Jehuda. Vgl. noch die vorige Anmerkung.

[13]) Jos. 11 17, 12 7, 13 5. Als Ortsname gewöhnlich mit Baal Hermon identifiziert.

[14]) II. Mos. 14 2. 9, IV 33 7; vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I 1876 S. 278. Der betreffende Ort gehört noch zu Ägypten; aber Baal Zephon ist auch als phönizischer Gott keilschriftlich bezeugt (KAT³ S. 357). Zum Norden als göttlicher Wohnstätte vgl. Jes. 14 13 und Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 22 f.

[15]) Jabneel, Jezreel, Nachaliel, Migdalel, Gaddiel, Ne'iel, Penuel usw.

[16]) Vgl. oben S. 46. [17]) S. oben S. 46.

allem Ausdrücke wie Melekh (= König)[1], Dan (= Richter)[2], vielleicht auch schon Adon (= Herr)[3] im Gebrauch. Die Fassung der Gottheit als Richterin zeigt, wie sie über die Natur hinausgehoben zu werden anfängt und als Beschützerin des Rechtes auftritt. Ṣedek (= Recht) ist geradezu ein Gott der Zeit: aus Eigennamen wie Adonizedek (= Z. ist mein Herr)[4], Malkizedek[5] (= Z. ist mein König), Ben Zedek (= Sohn des Z.)[6] bekannt. In diesen Zusammenhang ist auch der kanaanitische Bundesgott El Berith[7] oder Baal Berith[8], der Stadtgott von Sichem, einzureihen. Er scheint der Gott einer Konföderation gewesen zu sein[9], ein Gott also, bei welchem Verträge geschlossen oder Vertragsopfer dargebracht wurden[10], der wie der Zeus horkios darüber wachte, daß der Bund treu bewahrt wurde[11].

Baal hat eine Partnerin in einer weiblichen Gottheit, mag sie nun Baala oder Astarte oder Aschera heißen. An Baala erinnern noch einige Ortsnamen in Palästina: Baala[12], Baalath[13], Har hab-Baala (= Berg der Baala)[14], Baalath Beer (= Brunnen-Baalin)[15], Bealoth[16]. Häufiger erscheint die Göttin,

---

[1]) Melekh ist als Milkom bei den Ammonitern Hauptname der Gottheit geworden. Die uns vertraute Aussprache Moloch geht auf Verballhornung der Massoreten, denen wir die Vokalisation unseres alttestamentlichen Textes verdanken, zurück. Sie versahen die überlieferten Konsonanten m l k mit den Vokalen des Wortes boscheth = Schande, um ihrem Abscheu vor dem heidnischen Gottesnamen Ausdruck zu verleihen. Als Gottesnamen hat man wohl auch das Melekh in ʿEmek Hammelekh I. Mos. 14$_{17}$, II. Sam. 18$_{18}$ zu fassen: es handelt sich bei diesem Tal dann um eine Kultstätte. Vgl. ferner Namen der Tell Amarnazeit wie Abimilki (= Melekh ist mein Vater), Ilimilki oder Milkili (= M. ist mein Gott), Milkuru. Uru (= Licht) will man dann z. T. selber als Gottesnamen in Anspruch nehmen. Dazu wäre Uru-schalim, der alte Name für Jerusalem, heranzuziehen. Indessen scheint gerade er eher für das Vorhandensein eines Gottes Schalem zu sprechen, mit dem z. B. auch der spätere assyrische Königsname Salmanassar zusammenzubringen wäre; vgl. KAT^3 S. 224, 474 f. Wenn nicht der Lichtgott Uru, so scheint umgekehrt der in Arabien wie Babylonien verehrte Gott der Finsternis Ṣelem seine Spuren auch in Palästina hinterlassen zu haben: vgl. aus dem Alten Testament den Namen des Berges Ṣalmon Richt. 9$_{48}$ und der Stadt Ṣalmona IV. Mos. 33$_{41}$, ferner aus den Amarnabriefen Buru-ṣilim (Paton bei Hastings, a. a. O. III 181 a).

[2]) Vgl. Addudan (= Hadad ist Richter) in den Amarnabriefen. Vielleicht ist auf einen Gott Dan auch der Stamm- und Ortsname Dan zurückzuführen. Er wäre Abkürzung wie Joseph neben Joseph-el, Jakob neben Jakob-el, und Machane Dan (= Lager Dans Richt. 13$_{25}$, 18$_{12}$) wäre ursprünglich wohl auch Kultstätte.

[3]) Vgl. Aduna in den Amarnabriefen.

[4]) So heißt der kanaanitische König von Jerusalem Jos. 10$_{1.3}$. Die Bildung ist dieselbe wie z. B. bei Adonija (= Jahve ist mein Herr).

[5]) I. Mos. 14$_{18}$, Ps. 110$_4$. [6]) In einem Amarnabrief.

[7]) Richt. 9$_{46}$. [8]) Richt. 8$_{33}$, 9$_4$.

[9]) Man denkt wohl richtiger an einen „Bund" unter Menschen als zwischen Gott und Mensch wie Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 550 f.

[10]) Nöldeke, ZDMG XLII 1888, S. 478.

[11]) Ich kann nicht finden, daß, so verstanden, Baal Berith eine unmögliche Gestalt des kanaanitischen Pantheons sei. Man hat ihn freilich durch Konjektur zu beseitigen versucht, indem man an seine Stelle den Baal von Beiruth (als hätte der in Sichem etwas zu suchen!) oder, im Gedanken an den heiligen Baum in Sichem, den Cypressen-Baal (= Baal Beroth; vgl. den „Palmenbaal"), oder, unter Vergleichung der Brunnen-Baalin Jos. 19$_8$, den Brunnenbaal (= Baal Beeroth) setzen wollte.

[12]) Jos. 15$_{29}$. [13]) 19$_{44}$. [14]) 15$_{11}$. [15]) 19$_8$.

[16]) 15$_{24}$, I. Kön. 4$_{16}$. Der Plural entspricht einfach der männlichen Pluralform

namentlich im Alten Testament, unter dem Namen Astarte[1], einer Bezeichnung, die vielleicht einfach aus dem babylonischen Istar gebildet ist[2]. Sie kehrt auch im Ortsnamen ʿAschtaroth[3] wieder. Der vollere Name der Stadt: ʿAschteroth Karnajim (= A. der Hörner)[4] weist wohl auf die verbreitete Darstellung der Göttin mit Kuhhörnern hin, die sie dem Typus der ägyptischen Hathor annähert[5]. Von den älteren, durch die palästinensischen Ausgrabungen bekannt gewordenen Darstellungen unserer Göttin, die noch an den Schluß der amoritischen Periode gehören mögen, war im obigen[6] schon die Rede. Ihre große Mehrzahl fällt aber in die kanaanitische, und da ist neben dem ägyptischen Einfluß, der sich namentlich im Süden geltend macht, bald babylonischer, bald cyprischer, bald hethitischer nachzuweisen. Der fremde Einfluß schließt aber die allmähliche Ausbildung lokaler Typen wie z. B. in Thaanach nicht aus. Gewöhnlich erscheint die Göttin als stehende Reliefigur auf einer Tonplatte von 10—20 Zentimeter Höhe. Noch sind Tonformen, wie sie zu ihrem Abdruck benutzt wurden, gefunden worden. Seltener als die Figuren auf Platten sind die ganz modellierten. In Gezer und Thaanach traten ausnahmsweise Bronzestatuetten der Göttin zutage. Im einzelnen erscheint sie in den verschiedensten Varianten. Bald ist sie nackt, bald bekleidet. Hier fällt ihr das Haar in breiten Strähnen über die Schulter, dort (speziell in Thaanach) ist es durch eine Art hoher Tiara zusammengerafft. Bald trägt sie Arm- und Halsbänder, Ohrringe, einen Gürtel und etwa auch Fußspangen, bald ist sie ohne Schmuck. Einmal bedeckt ein Schleier ihr Haupt, gewöhnlich ist sie unverschleiert. Hier schlagen die Hände das Tamburin, dort halten sie einen Lotusstengel oder ein Tier, etwa eine Schlange; hier wieder sind sie gegen die Brust gepreßt. Im allgemeinen sind an ihr die Zeichen des weiblichen Geschlechtes stark hervorgehoben, und das führt auf den eigentlichen Charakter der verehrten Göttin: sie ist die Verkörperung weiblicher Fruchtbarkeit, Göttin der Liebe und der Mutterschaft. Außer als Baala, Astarte und Aschera[7] ist sie vielleicht auch in Palästina unter dem Namen Kadesch, der auf ägyptischen

---

Bealim (vgl. S. 75 Anm. 7) und ist gleich zu erklären. Auch die phönizische Stadt Byblos hatte, wie die Amarnabriefe lehren, ihre Baalath, und diese wiederum war auch in Ägypten bekannt. Für Ägypten (Memphis) ist auch die Baalath Zephon, das Gegenstück des oben genannten Baal Zephon, bezeugt (M. Müller, Asien und Europa, S. 315). Dem Baal Schamem entspricht die Belith schamē (= Herrin des Himmels), z. B. in einem Amarnabrief eines Königs von Mitanni.

[1]) Vgl. Richt. 2 13 u. a. ʿAschtoreth (I. Sam. 31 10, I. Kön. 11 5. 33, II 23 13) ist wieder tendenziöse Punktation nach boscheth, s. S. 77 Anm. 1.

[2]) Wie besorgt man sich zeigte, den Namen der Istar zu verbreiten, zeigt u. a. folgendes Beispiel: in den alten Tagen des Ägypterkönigs Amenhotep III. († 1375) schickt ihm sein „Bruder" aus Mitanni, der wohl von seinem Alter und seiner Krankheit wußte, das erbeutete Bildnis der Istar von Ninive zum zweiten Male nach Ägypten, ohne Zweifel in der Hoffnung, daß die weit berühmte Göttin die bösen Geister, welche Amenhoteps Schwäche verursachten, bannen und den alten König wieder gesund machen könnte (Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens, S. 292).

[3]) V. Mos. 1 4 u. a. Dafür Jos. 21 27 Beʿeschtera, wahrscheinlich = Beth-ʿEschtoreth = Haus der Astarte; die Parallelstelle I. Chr. 6 56 liest ʿAschtaroth.

[4]) I. Mos. 14 5.

[5]) Die Beziehung auf die „Hörner" des wachsenden Mondes ist ganz fraglich.

[6]) S. 42. [7]) S. oben S. 45, 73.

Darstellungen tatsächlich vorkommt[1], und nach dem die in ihrem Dienst stehenden weiblichen Hierodulen geheißen haben könnten[2], verehrt worden.

In einem Briefe von Thaanach ist vom „Finger der Aschera" die Rede. So dunkel dieser Ausdruck ist, so scheint doch deutlich, daß damit auf etwas angespielt wird, womit man sich Orakel holte. Orakel scheinen überhaupt im Schwange gewesen zu sein. Das verraten schon Bezeichnungen wie „Wahrsagereiche"[3] und „Terebinthe Moreh"[4]; denn diese ist, wie ihr Name besagt, ein „Weisung gebender" Baum. Wie ein Baumorakel zustande kam, sieht man noch an David[5]: aus dem Rauschen der Bakastauden vernimmt er die göttliche Stimme, die ihn zur Verfolgung der Feinde veranlaßt. Wer kann sagen, wie alt solche Bräuche auf dem palästinensischen Boden waren[6]? Wenn eine Quelle den Namen En Mischpat (= Gerichtsquelle) trug[7], so liegt der Schluß auf eine Anschauung nahe, nach der man sich die richterliche Entscheidung als durch das Rauschen der Quelle und damit als durch das übersinnliche Numen selber bedingt dachte[8]. Auch Totenbefragung, deren berufsmäßige Ausübung wir in späterer Zeit noch in Händen von Frauen finden[9] — bei ihnen pflanzen sich ja öfter abergläubische Bräuche länger fort — mag vorgekommen sein. Spuren alten Totenkultes sind, wenn auch nicht sehr deutlich, doch kaum zu verkennen. Eine Reihe von Ortschaften verdankt eine gewisse Berühmtheit einzig der Tatsache, daß sie Gräber von Heroen, vermutlich Stammvätern kanaanitischer Klans — das Richterbuch hat sie zu kleinen „Richtern" gestempelt — enthalten[10]. Der Schluß auf kultische Verehrung der darin beigesetzten Heroen und Ahnen ist zum mindesten naheliegend. Und schwerlich hätte der Jahvismus die Unreinheit der Gräber mit so viel Nachdruck betont, wenn er sie nicht hier und dort als heilige Stätten vorgefunden hätte.

Noch andere Reste primitiver Religion mögen fortgewuchert haben. Auf Spuren vereinzelten Tierkultes dürften z. B. Ortsbezeichnungen führen, wie Schlangenstadt[11] und Schlangenstein[12], die ihren Namen schwerlich nur davon her haben, daß es an den betreffenden Orten Schlangen gab. Wenn selbst Astarte zum Teil mit der Schlange in der Hand abgebildet wird[13], so läßt sich denken,

[1]) S. ihre Abbildungen TBAT II S. 70. Die nackte Göttin steht hier auf einem Löwen. Dagegen fährt die ägyptische Astarte auf dem Kriegswagen.

[2]) Kadesch heißt allerdings einfach: geweiht, vgl. oben S. 69, speziell Anm. 8. Infolgedessen könnte auch der für verschiedene palästinensische Orte vorkommende Name Kadesch dieselben lediglich als Kultstätten bezeichnen, ohne daß gesagt wäre, daß es sich speziell um einen Kult der Göttin Kadesch handeln müsse. [3]) Richt. 9 37.

[4]) I. Mos. 12 6, V 11 30. An der zweiten Stelle ist der Plural wieder tendenziöse Korrektur (s. oben S. 74 Anm. 22). Vgl. auch Gibeath (= Höhe) Ham-moreh, Richt. 7 1.

[5]) II. Sam. 5 24.

[6]) Vgl. noch den Ortsnamen Akschaph (= Zauber) Jos. 11 1, 12 20, 19 25 und oben S. 42. [7]) I. Mos. 14 7.

[8]) Vgl. daß Debora unter der „Deborapalme" ihre Rechtsweisungen erteilt (Richt. 4 4 f.); sie galten wohl auch als durch das Rauschen des Baumes inspiriert.

[9]) I. Sam. 28. [10]) Thola in Samir (Richt. 10 2), Jair in Kamon (10 5), Ibzan in Bethlehem (NB. wahrscheinlich einem sebulonitischen! 12 10), Elon in Ajalon (12 12), Abdon in Pirathon (12 15). Ob und inwiefern der Ebene Rephaim (E. der „Schattengeister"?) einst kultische Bedeutung zukam, entzieht sich unserer Kenntnis.

[11]) I. Chr. 4 12. [12]) I. Kön. 1 9; vgl. auch die „Drachenquelle" Neh. 2 13.

[13]) S. vorige Seite.

daß hier ein primitiveres Kultobjekt in die Verehrung des höheren Numens durch Umdeutung Aufnahme gefunden habe[1]. Wie dies in einem anderen Falle geschah, zeigt uns vielleicht das Beispiel des Baalzebub, des „Fliegenbaal", des Gottes von Ekron, in dessen Heiligtum nach dem Verhalten der Fliegen Orakel erteilt worden zu sein scheinen[2]. Ähnlich wird schließlich auch die Aufnahme stiergestalter Symbole[3] und gar die Bezeichnung Gottes als Stieres[4] in den Jahvekult zu beurteilen sein: das Ursprüngliche, vielleicht noch Kanaanitische, wird die Verehrung des Stieres selbst als einer Verkörperung männlicher Stärke und Zeugungskraft gewesen sein. Und wieder setzt wohl der scharfe Protest des Jahvekultes gegen alle Tierverehrung, der sich in den Speisegesetzen[5] niedergeschlagen hat, die Heilighaltung gewisser anderer Tiere im kanaanitischen „Heidentum" voraus.

Aber alle diese primitiveren Kulte scheinen mit der Zeit zunehmend unter die Herrschaft des einen mehr einheitlichen Charakter tragenden Baalskultes geraten zu sein. Es war durchaus der Kult einer Ackerbau treibenden Bevölkerung, und seine höchsten Äußerungen waren fröhliche Feiern, die wie von selbst aus den mit dem Acker- und Weinbau zusammenhängenden natürlichen Festanlässen herauswuchsen. Wenn die Sichel zum ersten Male ins Korn ging[6], am Ende der Kornernte und namentlich nach vollendeter Weinlese[7], mit der die gesamte Erntearbeit überhaupt zu ihrem Abschluß kam, versammelte man sich zum frohen Feste, um dem Gott vom Ertrag, den man seiner Güte dankte, sein Teil zu erstatten und in gemeinsamem Mahle in seiner Gegenwart sich seiner dauernden Hilfe zu versichern. Ob es dabei der Mitwirkung eines besonderen Priesterstandes bedurft habe, entzieht sich unserer Kenntnis. Für die größeren Heiligtümer wird man, zumal wo es ein heiliges Orakel zu verwalten galt, ohne die Annahme festangestellter Priester schwerlich auskommen, und Andeutungen in den Amarnabriefen scheinen diese Annahme zu bestätigen[8].

Für die männlichen Individuen gab es einen Initiationsritus, um in die Kultgemeinschaft aufgenommen zu werden: die Beschneidung. Sie wurde nicht von jeher im Kindesalter vorgenommen. Vielmehr scheint sie von Haus aus zu den bei so vielen Völkern verbreiteten Pubertätsriten zu gehören[9] und einst gemeinsam an einer ganzen Altersklasse von jungen Leuten vollzogen worden zu sein. Darauf weist noch der der heiligen Stätte zu Gilgal eignende Name: „Hügel der Vorhäute"[10], der wohl so zu verstehen ist, daß die Vorhäute der

[1]) Vgl. noch oben S. 41.

[2]) II. Kön. 1 2 f., 6. 16. Der Gott mag schließlich, ähnlich dem Zeus apomyios, als Vertreiber der Fliegen angesehen worden sein. Über das Verhältnis Beelzebubs zu Beelzebul (Mark. 3 22 u. a.) vgl. des Verfassers Artikel: Geister ꝛc. in „Religion in Geschichte und Gegenwart" II Sp. 1223. [3]) Vgl. z. B. I. Kön. 12 28.

[4]) abbîr, in nachträglich künstlicher Differenzierung als abîr auf Jahve übertragen, z. B. I. Mos. 49 24. [5]) III. Mos. 11; V 14. [6]) Vgl. V. Mos. 16 9.

[7]) Vgl. Richt. 9 27. [8]) Vgl. Paton bei Hastings III 188 a.

[9]) Ihre einstige Beziehung zur Hochzeit blickt noch II. Mos. 4 25, I 34 deutlich genug durch. Vgl. auch den Zusammenhang von chātān = Bräutigam mit chatana (arabisch: = beschneiden) und Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, S. 175. Verlegung von Pubertätszeremonien in die Kindheit kommt auch sonst vor, z. B. in Polynesien die Wahl des Individualtotems (F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion 1896, S. 185). Man denke übrigens an die Verlegung der Taufe. [10]) Jos. 5 2.

bei einem Fest am Heiligtum gemeinsam Beschnittenen im betreffenden Hügel vergraben wurden[1]. Ob in kanaanitischer Zeit die Verlegung der Beschneidung in das Kindesalter schon vollzogen war, wissen wir nicht. Für ihr Alter überhaupt aber ist der doppelte Umstand beweisend, daß sie die Sitte des Nacktgehens voraussetzt (denn als Kult- und Stammzeichen mußte sie jedem sichtbar sein), und daß sie noch lange mit einem Steinmesser vorgenommen zu werden pflegt[2]. Eine besondere Weihe kam durch Salbung mit Öl zustande, sei es, daß den gesalbten Personen oder Gegenständen durch die Bestreichung seine Kräfte mitgeteilt, sei es daß sie dadurch irgendwie gereinigt werden sollten[3]. Die Salbung des Königs bezeugt uns ein Amarnabrief, in welchem Ramman-(oder Hadad-) nirari von Nuhašši (in der Gegend von Aleppo) davon spricht, daß Thutmoses III. († 1447) seinen Großvater als König eingesetzt und „Öl auf sein Haupt gegossen habe“[4]. In der Tat ist diese Sitte vielleicht überhaupt ägyptischen Ursprungs[5] und bezweckt nach ägyptischer Anschauung den Schutz des Gesalbten[6].

Die Salbung eines kanaanitischen Königs durch einen ägyptischen war noch ein äußerer Ausdruck ägyptischer Oberherrschaft. Auf die Dauer freilich ging sie zurück. Noch war es Thutmoses' III. Nachfolgern gelungen, sie glanzvoll zu behaupten[7]. Aber der Besitz der Macht lähmte allmählich die Stoßkraft der Machthaber, und im Augenblick, wo der Vorstoß der von Norden vordringenden Hethiter einen Mann von eiserner Faust auf dem ägyptischen Thron verlangt hätte, bestieg ihn in der Person Amenophis' IV. ein junger Träumer, „dem die philosophierende Theologie der Priester wichtiger war als alle Provinzen Asiens“. Von der Hethitergefahr dicht umdrängt kann z. B. eine syrische Stadt nahe der palästinensischen Grenze klagen, daß sie seit 20 Jahren an den Ägypterkönig Boten gesandt habe, ohne eine Antwort, auch nur ein einziges Wort von ihm zu erhalten[8]. Und die königliche Hilfe versagt nicht allein im Norden. Dank dem Funde des königlichen Archives zu Tell Amarna in Ägypten, das u. a. die Korrespondenz der palästinensischen Gaufürsten mit dem ägyptischen Hofe enthält, — ihr ist auch die eben erwähnte Klage entnommen — tun wir einen Blick in die innere Zerrissenheit der politischen Lage Palästinas. Die Zentralgewalt hat das Heft aus den Händen verloren. Die kleinen palästinensischen Gaufürsten leben von gegenseitiger Rivalität; der eine agitiert gegen den anderen, der eine verbündet sich mit dem anderen gegen einen dritten, und diese Rivalität schafft die natürlichen Bedingungen, um neue Eindringlinge aus der Wüste her-

[1]) Stade in ZatW VI (1886), S. 132 ff.

[2]) II. Mos. 4 25, Jos. 5 2. In der Wetterau benützten Juden noch im Jahr 1716 Schiefersteine dazu! (Andree, Zur Volkskunde der Juden 1881, S. 154, Anm. 3).

[3]) Zur Bedeutung der Salbung vgl. Vollers, AR 1904, S. 97—103, speziell S. 101 f.; ferner Wellhausen, ebenda 1904, S. 33—39. Ursprünglich bedeutet maschach, das später „salben“ heißt (maschiach = der Gesalbte), nur „mit der Hand streichen“, „bestreichen“, und „überall in der Alten Welt wird durch körperliche Berührung geistiges Fluidum übertragen“ (Wellhausen, a. a. O. S 38 f.).

[4]) Winckler 37 4 ff. = Knudtzon 51. [5]) Vgl. Erman, Ägypten I 1885 S. 317.

[6]) Spiegelberg AR IX (1906), S. 144.

[7]) Vgl. Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens, S. 325 f. [8]) Knudtzon 59 54—46.

beizulocken. Zum Teil kommen sie ausdrücklich gerufen, während man anderseits in beweglichen Worten die Klagen über ihr Nahen vernimmt, so aus dem Munde jenes Abdichiba aus Jerusalem, der seinem ägyptischen Oberherrn schreibt: „Jetzt aber nehmen die Chabîru die Städte des Königs. Es bleibt kein Regent dem König meinem Herrn; alle gehen verloren. ... So sorge der König für sein Land, und es richte der König sein Antlitz auf Feldtruppen für das Land; denn wenn Feldtruppen nicht da sind in diesem Jahre, so gehen verloren alle Länder des Königs, meines Herrn. ... Wenn Feldtruppen nicht da sind in diesem Jahr, so sende der König einen Vorsteher, damit er mich hole zu sich[1] samt Brüdern, und wir sterben bei dem König, unserem Herrn“[2]. Der Name Chabîru, mit dem die neuen Eindringlinge bezeichnet werden, ist doch wohl trotz allem, was dagegen eingewendet worden ist, mit dem der Hebräer zusammenzustellen, wenn er auch mehr umfaßt, als was wir unter dem Namen der Hebräer begreifen, indem wir ihn dem der Israeliten gleichzusetzen pflegen. Daraus ist nur zu schließen, daß der Einzug der Israeliten in einen größeren Zusammenhang hineinzustellen und als Teil einer umfassenderen Völkerschiebung zu verstehen ist.

Drittes Kapitel.

Die Kultur der Einziehenden.

Der Einzug der Israeliten ins Kulturland wäre nach der Darstellung unserer Quellen nur ein Wiedereinzug gewesen auf den Boden, den schon lange zuvor die Väter besessen hätten. Inwiefern das zutrifft, ist nicht in einer kulturhistorischen Darstellung zu untersuchen. Man braucht nicht daran zu zweifeln, daß sich unter dem Schleier der Sage, der Israels Anfänge umhüllt, gute historische Erinnerungen bergen; trotzdem wird man über seine letzten Ursprünge eine Auskunft billigerweise nicht erwarten. Genug, daß sie auf der Stufe des Nomadentums zurückliegen. Die Vorfahren des Volkes, das wir im Kulturlande kennen lernen, sind Beduinen.

Versuchen wir, uns von ihrer Kultur ein Bild zu machen, so stehen uns dazu vorwiegend drei Quellen zu Gebote: zunächst das Alte Testament selbst. Wohl zeigt es uns die Israeliten nicht mehr selber als Beduinen. Aber was sie als solche einst gewesen sind, das spiegeln altteſtamentliche Schilderungen einzelner Ahnen Israels, vor allem seiner benachbarten Stammverwandten. Eine zweite Quelle bildet, was wir von diesen Stammverwandten, namentlich Arabern, aus einheimischer Literatur erfahren. Dabei leisten uns treffliche Sammlungen ihrer einschlägigen Mitteilungen wertvolle Dienste[3]. Endlich kommen als dritte Quelle die Schilderungen heutigen Beduinenlebens in den an Palästina an-

---

[1]) Im Text irrtümlich: zu mir. [2]) Knudtzon 288 36—40. 48—53. 57—61.

[3]) In dieser Hinsicht seien vor allem genannt Jacob, Altarabisches Beduinenleben, nach den Quellen geschildert[2] 1897 und, speziell die Religion betreffend, Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897.

grenzenden Gebieten in Betracht, teils ausgedehnte Reisebeschreibungen[1], teils zusammenfassende Darstellungen[2]. Freilich sind die beiden letztgenannten Quellen nur mit Vorsicht für unsere Zwecke zu verwerten; denn wenn schon die ältesten arabischen Aufzeichnungen, denen man die Kenntnis einheimischen Beduinentums verdankt, um fast zwei Jahrtausende vom Einzug Israels ins Kulturland entfernt sind, so führen uns moderne Schilderungen noch um reichlich ein Dutzend Jahrhunderte tiefer hinab, davon abgesehen, daß Israeliten und Araber einander nicht einfach gleichzusetzen sind. Aber bei der Konstanz der Lebensbedingungen, welche die Wüste an ihre Bewohner stellt, bei der Konstanz orientalischen Lebens überhaupt, von der sich nicht leicht einen Begriff macht, wer täglich vom Fortschritt unserer abendländischen Technik umgeben ist, dürfen diese späten Quellen doch immer wieder mit Erfolg herangezogen werden.

Man hat die Beduinen Aristokraten genannt. Das trifft zu, wenn man Adelsstolz als ein genügendes Charakteristikum für diese Benennung ansieht, und auf seine Abstammung konzentriert der Beduine das Selbstgefühl, das beim ansässigen Bauern zum größten Teil die Heimatliebe absorbiert[3]. Für die Abstammung bedeutet Reinheit des Blutes alles, und es ist erstaunlich, was für den Beduinen das Blut überhaupt für eine Bedeutung hat. Man kennt aus dem Alten Testament die Vorstellung, daß im Blute die Seele liege[4]. Das ist nicht bloß theologische Spekulation späterer Zeit, daraus abgeleitet, daß, wenn das Blut aus der Wunde ausfließt, sozusagen das Lebensprinzip den Körper verlasse. Dergleichen Beobachtungen und Überlegungen haben selbstverständlich mitgewirkt. Aber die Sache ist ursprünglicher und bodenwüchsiger: vergegenwärtigt man sich, wie in einem heißen, trockenen Lande alles Leben durch Regen bedingt ist, wie noch die Leiber der Gefallenen alsbald dürrem Holze gleichen, so lag der Gedanke nahe, in Saft und Blut das Leben oder die Seele zu erblicken[5]. Blutsverwandtschaft bildet auf dieser Stufe die Basis des sozialen Lebens. Nur Eines kommt ihr an Bedeutung gleich: Milchverwandtschaft.

Und das führt auf die Bedeutung der Mutter. Noch enthält das Alte Testament eine Reihe von Spuren, die darauf hinzuweisen scheinen, daß auch bei den Vorfahren des geschichtlichen Israel das sogenannte Matriarchat, d. h. der Gesellschaftszustand, bei dem das Kind dem Geschlechte der Mutter, nicht des Vaters, zugerechnet wird, in Geltung war. Den Vater kennt man ursprünglich nicht oder nicht sicher, weil bei der herrschenden Polyandrie, wie sie z. B. noch Strabo[6] für die arabischen Stammverwandten der Israeliten bezeugt, bald dieser bald jener Mann das Weib besucht. Weil bei diesem Zustand also nur der Mutter ihr Kind bekannt ist, ist sie es, die ihm den Namen gibt, und diese Sitte der Namengebung durch die Mutter ist in Israel bis tief in die historische Zeit hinab geblieben, wo dann ihr Grund schon längst beseitigt und vergessen war. Als Überbleibsel ist sie aber nicht minder lehrreich, als wenn z. B. die

[1]) Aus den zahlreichen Reisewerken sei wenigstens hervorgehoben: Doughty, Travels in Arabia deserta, 2 Bde., 1888.

[2]) Vgl. namentlich J. L. Burckhardt, Notes on the Bedouins 1831, in deutscher Übersetzung: Bemerkungen über die Beduinen 1831 (Neue Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen LVII). Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab 1908.

[3]) Jacob, a. a. O. S. 222 f. [4]) III. Mos. 17 14, V 12 23.

[5]) Vgl. Jacob, a. a. O. S. 143. [6]) XVI 4, 783

Beschimpfung der Mutter als schwerste Beleidigung empfunden wird[1]: keine andere trifft ursprünglich so sehr das eigene Blut und Herkommen. Und Herkommen von der Mutter als eigentlicher Trägerin des Geschlechtes, das spricht sich noch besonders deutlich in der Ableitung von weiblichen Stammheroen wie Rahel, Lea u. a. aus. Eine andere Spur einstigen Matriarchates ist wohl mit Recht darin gefunden worden, daß das Zelt ursprünglich der Frau gehört zu haben scheint. So ist das Zelt, in das Isaak die Rebekka bringt, das seiner Mutter[2], und Sisera flieht in das Zelt der Jaël[3]. Bei den Arabern kam es vor, daß, wenn die Frau eines Mannes überdrüssig geworden war, sie ihr Zelt einfach umkehrte, d. h. seine Tür auf die entgegengesetzte Seite verlegte. Wenn der Heimkehrende es so fand, wußte er, daß er bei ihr nichts weiter zu suchen habe[4]. Demnach hatte nicht die Frau dem Manne, sondern der Mann der Frau zu folgen[5]. Wer weiß, ob davon nicht noch ein Nachklang in dem berühmten Worte liegt, daß der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen werde[6]? Daraus, daß also ursprünglich nur die Verwandtschaft mit der Mutter und ihren Blutsverwandten zählte, erklärt es sich endlich, daß Ehen mit der Stiefmutter und mit Stiefgeschwistern, den Kindern einer andern Mutter, in der alten Zeit nichts gegen sich hatten. So ist Sarah, Abrahams Schwester, Tochter seines Vaters, nur nicht Tochter seiner Mutter, wie er dem Philisterkönig ausdrücklich auseinandersetzt[7], und die Zulässigkeit solcher Verbindungen wurde noch zu Davids Zeit anerkannt: Davids Tochter Thamar verweist ihren Bruder Amnon, der sie zum Beilager zwingt, an den König: „er wird mich dir gewiß nicht versagen“[8]. Von gleichem Gesichtspunkt aus gilt als selbstverständliches Recht des Thronnachfolgers, sich den Harem des Vaters zu eigen zu machen. Wenn Absalom es auf den Rat des klugen Ahitophel hin tut[9], bekundet er damit nur seinen Eintritt in das Erbe des Vaters, und wenn sich umgekehrt Adonija die Abisag von Sunem, die als Kebse Davids gelten konnte, zum Weibe erbittet, kann sein Bruder Salomo den Verdacht hegen, er wolle den Thron an sich reißen[10]. Hier wie dort erblickt man nicht den mindesten Anstoß in der Tatsache, daß der Sohn mit den Weibern seines Vaters (natürlich mit Ausschluß der eigenen Mutter) verkehrt, weil er sich gegen die Blutsverwandtschaft, die ihn mit der eigenen Mutter verbindet, in nichts vergeht. Erst das spätere Gesetz[11], das ganz auf dem Boden des Patriarchates steht, verbietet alle derartigen Verbindungen; aber es beweist damit nur von neuem seinen späteren Ursprung und vermag das Zeugnis der Tatsachen, die für einstiges Matriarchat sprechen, nicht zu entkräften.

Und schließlich kommt vielleicht noch ein weiteres nicht zu verachtendes Zeugnis hinzu[12]. Die Vermutung hat nämlich einiges für sich, daß der hebräische

[1]) Vgl. I. Sam. 20 30. [2]) I. Mos. 24 67. [3]) Richt. 4 17.

[4]) Vgl. das Beispiel des Ḥâtim Ṭej (Ausgabe seines Divans von Fr. Schultheß, Nr. LI). [5]) Vgl. Richt. 14 1 ff., 15 1. Es handelt sich um sogenannte Çadiḳa-Ehe (J. Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, Göttinger Nachrichten 1893, S. 470).

[6]) I. Mos. 2 24; vgl. Elieſers Befürchtung 24 5. [7]) I. Mos. 20 12.

[8]) II. Sam. 13 13. [9]) II. Sam. 16 21. [10]) I. Kön. 2 16 ff.

[11]) III. Mos. 18 9, 20 17, V 27 22, vgl. auch Hes. 22 10 f.

[12]) Als Gegeninstanz gegen einstiges Matriarchat führt Wellhausen (Göttinger Nachrichten 1893, S. 446 ff.) ins Feld, daß die Sprache spezielle Ausdrücke nur für die Ag-

Ausdruck für Geschlecht = mischpachah auf schiphcha zurückgehe, was, im Alten Testament Bezeichnung der Sklavin und unter Umständen des Kebsweibes, früher die Frau im matriarchalen System bezeichnet haben könnte[1]. Die Mischpachah aber scheint die eigentliche soziale Grundeinheit in der nomadischen Zeit gebildet zu haben. Sie führt ein kommunistisches Leben[2] und ist auf Blutsverwandtschaft gegründet. Ihr Begriff ist aber weiter als der der Familie in unserem Sinn; diese wäre zu klein, um den Ansprüchen, welche die Wüste und deren Gefahren an ihre Widerstandsfähigkeit stellten, gewachsen zu sein. Andererseits ist die Mischpachah enger als der Stamm, der sich aus einer Mehrzahl von Geschlechtern zusammensetzt. Am richtigsten vielleicht denkt man an die erweiterte Familie, d. h. an die durch natürliches Verwandtschaftsgefühl[3] in sich zusammenhängende Gruppeneinheit mit Einschluß der Elemente, die künstlich in ihren Blutsverband aufgenommen worden sind[4]; denn eine Gemeinschaft kann man sich nun einmal nicht anders denn als Familiengemeinschaft denken[5]. Wo daher das verwandtschaftliche Band des Blutes oder der Milch nicht von Natur gegeben ist, da wird es, wenn es gilt, jemanden in den eigenen Verband aufzunehmen oder als Geschlechtsgenossen anzuerkennen und zu schützen, künstlich geknüpft. Man kennt aus einer Unzahl von Beispielen aus aller Welt die Blutsbrüderschaft, wie sie unter anderem dadurch zustande kommt, daß sich die Kontrahenten des Bundes in die Adern einen Schnitt machen und gegenseitig das herausquellende Blut lecken. Diese Art des Blutbündnisses ist noch in einigen Gebieten Arabiens[6] sowie im Libanon im Gebrauch. Daß sie einst auch von den Vorfahren der Israeliten geübt wurde, darf möglicherweise noch aus dem ständigen Ausdruck für den Bundesschluß „einen Bund schneiden" gefolgert werden. Aus arabischem wie ägyptischem Gebiet sind interessante Fälle bekannt, wo durch eine fiktive oder symbolische Säugung Fremden und zwar schon Erwachsenen die Aufnahme in eine neue Sippe gewährt wird[7]. Ob etwas Entsprechendes bei den alten Israeliten vorkam, wissen wir nicht. Sonst genügt bei den Arabern die Eßgemeinschaft, um wenigstens ein Schutzbündnis zustande zu bringen, und noch eine spätere Spur aus dem Alten Testament mag zeigen, daß man die Geltung dieser Sitte auch für Altisrael in Anspruch nehmen darf:

---

naten, d. h. die Verwandten väterlicherseits, gebildet habe, während die mütterlicherseits Verwandten durch Umschreibung bezeichnet werden müßten; doch vgl. hāl = der Onkel von Mutterseite her; ach = der Geschlechtsgenosse (vgl. Paton, The early Religion of Israel 1910, S. 7).

[1]) Das ist eine Vermutung Schwallys, vgl. Lods, La croyance à la vie future II 1906, S. 33. [2]) Vgl. noch I. Mos. 12$_4$, 42$_{37}$, 45$_{10.\ 19}$, 46$_5$.

[3]) Die natürlichen Grenzen dieses Gefühles sind gegeben durch die Grenzen menschlicher Erinnerung an die Vorfahren, die nach Lamprechts Beobachtung ungefähr bis zum fünften Gliede aufwärts reicht (Prockſch, Über die Blutrache bei den vorislamitischen Arabern, Leipzig 1899, S. 24). Zur Vorstellung dieser fünf Glieder (bei den heutigen Arabern die khomse, Burckhardt, Beduinen, S. 121, englisch 150) vgl. aus dem Alten Testament II. Mos. 20$_5$, 34$_7$, V 5$_9$, II. Kön. 10$_{30}$.

[4]) Im Arabischen entspricht ihr der chag = chaj I. Sam. 18$_{18}$; vgl. im Hebräischen 'am, wiewohl dieser Ausdruck patriarchalische Verhältnisse vorauszusetzen scheint.

[5]) Doughty II S. 41.

[6]) Trumbull, The Bload Covenant, New-York 1885, S. 5 f.

[7]) Globus LXIII (1893), S. 50 f.

beim Bundesschluß mit den Gibeoniten nehmen die Israeliten von der Nahrung, welche jene mit sich gebracht hatten[1]. Der Gedanke, der diesem weitverbreiteten Brauche[2] zugrunde liegt, ist, daß Nahrungsgemeinschaft eine Art Lebensgemeinschaft begründet. Das geht bei den Arabern so weit, daß z. B. Zaid al-Khail sich weigert, den Dieb zu erschlagen, der verstohlenerweise am vorangegangenen Abend aus seiners Vaters Milchschale getrunken hat[3].

Hier eröffnet sich vor uns das weite Gebiet der Gastfreundschaft, die den eigentlichen Stolz und die Ehre des Beduinen ausmacht. Der Eintritt des Fremden in ein Zelt und die Mahlzeit, die er darin genießt, bedeutet für ihn, daß er in den unbedingten Schutz des Herrn des Zeltes aufgenommen ist. Es genügt schon, daß er das Zeltseil berührt habe, um ihn für alle Geschlechtsgenossen des Zeltbesitzers unantastbar zu machen bis zum Augenblick, wo er selber auf das Schützlingsverhältnis Verzicht leistet. Was man in der altarabischen Literatur an Lobsprüchen liest, mit denen Dichter die Gastfreundschaft des Nomaden verherrlichen, was sie an Schmach über den ausschütten, der das eingegangene Schutzverhältnis einmal gebrochen hat, das ist alles aus Anschauungen und Gefühlen herausgeboren, die wir ohne weiteres auf die Israeliten der Nomadenzeit übertragen dürfen. Von diesem Gesichtspunkt aus müßte die Tat einer Jaël, die Sisera in ihrem Zelte mit einem Trunk in falsche Sicherheit eingewiegt hat, um ihn daraufhin zu ermorden[4], dem Beduinen als Hohn auf alle Sitte, ja auf das Recht selber erschienen sein.

Aber anderseits ist klar, daß unbeschränkte Gastfreundschaft dem Fremden gegenüber doch auch nicht ewig dauern kann. Ein altes angelsächsisches Sprichwort im Gesetze Eduards besagt: „Twa night gest, thrid night agen" = Zwei Nächte Gast, dritte Nacht eigen. Entsprechendes kehrt natürlich überall wieder. Nach arabischen Verhältnissen darf einer Gast im privilegierten Sinne nur drei Tage und vier Stunden sein. Bleibt er länger, so ist es ihm unverwehrt; aber es wird erwartet, daß er in der Haushaltung mithilft. Wesentlich anders wird es in Israels Frühzeit nicht gewesen sein. Jedenfalls zeigt sich an diesem Punkt, wie sich aus dem dem Fremden gewährten Schutzverhältnis ein Hörigenverhältnis entwickeln kann. Und was in den vorausgesetzten Fällen zunächst vom Einzelnen gilt, der sich Schutz suchend dem Glied eines fremden Stammes oder Geschlechtes anschließt, damit zugleich dem fremden Stamme oder Geschlecht selber sich anschließend, das wiederholt sich für ganze Geschlechter oder Stammreste, die sich nicht mehr selbständig zu halten vermögen und zu ihrer Rettung an einen neuen, größeren Stammverband Anschluß suchen. Darin liegt (neben anderen Gründen, wie der Angliederung freigewordener Sklaven) geradezu ein Hauptgrund für das Wachstum einzelner Stämme: ihre Verhältnisse waren durchaus bewegliche. Das spiegelt sich noch deutlich in der großen Veränderlichkeit ihrer Genealogien, in denen wir den Niederschlag einer ganzen Stammesgeschichte zu sehen haben: ein Stamm, der gestern klein war, ist heute groß und umgekehrt. Das heißt genealogisch: er wird heute als der ältere (nach

[1]) Jos. 9 14.

[2]) Zu seiner Verbreitung vgl. z. B. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v. Brotherhood (artificial) § 18 f.; vol. II, 861 f.

[3]) Agh. XVI 51. [4]) Richt. 4 17 ff., 5 24 ff.

hebräischem Sprachgebrauch: der größere) Sohn oder Bruder dargestellt, während er zuvor als der jüngere (= der kleinere) bezeichnet worden war.

Diese Schützlinge, die durch ihr Hörigkeitsverhältnis allmählich in den Stammverband hineinwachsen, sind zunächst anderer Art als die Sklaven. Was sie von diesen unterscheidet, ist, daß sie zu ihren Beschützern in einem Vertragsverhältnis stehen, das sie von einem Augenblick zum andern zu lösen die Freiheit haben, während die Sklaven durchaus unter den Begriff des Eigentums ihrer Herren fallen. Aber gerade in dieser Eigenschaft gehören die Sklaven mit zum Stamm, und hier geht die große Schnittlinie durch: Stammzugehörigkeit auf der einen, Nichtzugehörigkeit zum Stamme auf der anderen Seite. Und der outsider hat ein verzweifeltes Los. Die Furcht Kains, vom Acker vertrieben zu werden[1], d. h. den Kulturboden verlassen zu müssen, läßt ahnen, was ihn in der Wüste erwartet. Unstet und flüchtig irrt er darin umher, und wer ihn findet, schlägt ihn tot. Der Ausgestoßene, der den Stammanschluß versäumt oder verscherzt hat, ist wie ein gehetztes Wild, dem Überfall und dem Totschlag ausgeliefert. Das ist der Ausdruck einer Notwendigkeit. Der angreifende Beduine handelt dabei nicht aus Mutwillen, sondern aus Not. Die Wüste ernährt ihre Kinder nicht genügend und zwingt sie zum Raub und Blutvergießen[2]. Der einzige Rechtsschutz aber, den der Wüstenbewohner kennt, fehlt dem Stammfremden: er hat keinen, der sein Blut rächt, und Blutrache ist das oberste Gesetz der Wüste[3]. Wo eines Menschen Blut vergossen worden ist, da ist es unverbrüchliche Pflicht seiner Geschlechtsgenossen, am Mörder oder, wo man seiner nicht habhaft werden kann, an seinem Geschlechte Rache zu nehmen, indem für Blut Blut vergossen wird. Wie wild sich an diesem Gedanken die Leidenschaft begeistern kann, hört man aus dem sogenannten Lamechlied, einem „Klang aus Israels Urzeit, einem rechten Wüstenlied“[4]:

„Einen Mann erschlug ich für eine Wunde,
Einen Knaben für eine Strieme!
Mag sich Kain siebenmal rächen,
Doch Lamech 77 Mal“!

Man wird unmittelbar an arabische Parallelen erinnert. Imruulkais gelobt bei der Nachricht vom Tode seines Vaters, sich des Weins und der Frauen zu enthalten, bis er 100 von den Benû Asad getötet und 100 die Stirnlocken geschoren habe. Hundert Mann des feindlichen Stammes zu töten gelobt auch Schanfarâ, und Amr, der Sohn der Hind, König von Hira, verbrennt für seinen Sohn, der aus Versehen getötet war, hundert Männer[5]. An sich freilich sollte die Blutrache nicht mehr Opfer fordern, als die Zahl derer betrug, für die sie genommen wurde, und die Regel war, daß mit ihrem Vollzug die Sache erledigt sei, sie nicht ihrerseits also neue Blutrache verlange. Sonst wäre die Kette eine endlose geworden. Aber was scherte sich Haß und Rachsucht um gegebene feste Zahlen? Gerade entsprechende Erfahrungen mögen das ihre dazu beige-

[1]) I. Mos. 4 14. [2]) Nöldeke, ZDMG XL, S. 175.
[3]) Über israelitische Blutrache s. die Monographie von Merz, Die Blutrache bei den Israeliten 1916.
[4]) I. Mos. 4 23 f.; vgl. Gunkel, Kommentar zur Stelle.
[5]) Jacob, a. a. O. S. 145.

tragen haben, daß der Blutrache mit der Zeit engere Grenzen gezogen wurden. So beschränkt sie sich heute auf die Familie bis zur fünften Generation aufwärts. Eine andere, sicher schon weit zurückreichende Beschränkung war darin gegeben, daß die, welche sie zu fordern hatten, vom Mörder und seiner Sippe ein Wehrgeld annehmen konnten, dessen Höhe sich naturgemäß mit der Zeit auf einen annähernd festen Betrag — er war wohl zunächst in Herdentieren zu erstatten — herausbildete. Nur mochte es nicht immer für ehrenvoll gelten, sich mit dem Wehrgeld zu begnügen. Das Kostbarere blieb doch stets das Blut; denn nichts ging über seine Vornehmheit.

Sind auf das Blut hin angesehen die Beduinen Aristokraten, so sind sie in Hinsicht auf die Stammesverfassung allerdings durchaus demokratisch organisiert. An der Spitze des Stammes steht der Mann oder stehen die Männer, die das größte Ansehen genießen. Dazu gehören wiederum blutreine Abstammung, wohl auch Reichtum, aber nicht minder persönliche Eigenschaften wie überlegene Weisheit, Einsicht und Erfahrung. Aber die so Ausgezeichneten dürfen nicht daran denken, als Despoten aufzutreten. Sie sind die moralischen Respektspersonen, denen man nur folgt, so lange man will, d. h. so lange sie sich ihre moralische Autorität zu wahren wissen. Sie haben nicht das Recht, den Ihren zu befehlen, und nicht die Macht, sie zu irgend etwas zu zwingen. Schließlich ist jeder sein eigener Herr. Als Stammoberhaupt handelt daher der Häuptling nur so lange, als er sich in Übereinstimmung mit dem Willen des Stammes befindet, und er hat ihn genau zu erkunden, wo es wichtigere Angelegenheiten betrifft. Auf dieser Übereinstimmung ruht recht eigentlich das Gedeihen der Stammesgemeinschaft. So heißt es in einer alten arabischen Beduinendichtung, in der Führer und Geführte unter dem Bilde von Stangen und Pflöcken des Zeltes erscheinen:

„Ein Volk, dem Führer fehlen, muß zerfallen,
Und Führer fehlen, wo der Pöbel herrscht.
Ein Zelt wird nur mit Stangen aufgerichtet,
Und Stangen fehlen, wo die Pflöcke fehlen.
Wo Pflöcke sich und Stangen recht verbinden,
Steht erst, was man geplant, vollendet[1]."

Das Prinzip der Stammesverfassung also ist Gleichordnung der einzelnen Elemente. Mit Recht ist gesagt worden[2], Loyalität im Munde eines heidnischen Arabers habe nicht gemeine Unterwürfigkeit nach oben sondern treue Ergebenheit seinesgleichen gegenüber bedeutet. Das muß auch für die Vorfahren Israels gegolten haben, und es ist im Auge zu behalten, wenn man verstehen will, warum die alten Israeliten dem Königtum von Hause aus so wenig sympathisch gegenüberstanden, daß, wie die Jothamparabel[3] ausführt, sich ein rechter Mann dazu gar nicht hergibt. Vor allem denkt man an die Schilderung des Despotismus des Königtums, wie sie Samuel dem einen König verlangenden Volk gegenüber entwirft, als werde der König Söhne und Töchter zu Dienstleistungen zwingen und dergleichen[4]. Das reine Gegenstück des Ideales, das sich der Be-

[1]) Al-Afwah al-Awdi, in Nöldekes Delectus, S. 4 II 8—10, zitiert bei Nicholson, A Literary History of the Arabs, 1907, S. 83

[2]) Von Nicholson, a. a. O. [3]) Richt. 9 7 ff. [4]) I. Sam. 8 11 ff.

duine von seinem Oberhaupt macht. Übrigens setzt sein Ideal schon eine ganz bestimmte moralische Ordnung voraus, wenn sie durchaus auch nur ungeschriebenes Recht ist. Und von Recht darf man bei dem Beduinen entschieden schon sprechen, auch wenn er keine die Gerichtsbarkeit ausübende Gewalt kennt. Auch in der Gerichtsbarkeit nämlich ist die höchste Autorität des Richters, der angerufen wird, bloß eine moralische. Es ist schwerlich zufällig, daß die Einführung einer geordneten Gerichtsbarkeit durch Mose auf das Anraten des priesterlichen Oberhauptes eines Nomadenstammes zurückgeführt wird[1].

Das Leben des Beduinen ist ein unstetes. Er gleicht dem Wildesel[2] und was das besagt, mag die prächtige Schilderung im Hiobbuch zeigen[3]:

„Wer ließ den Wildesel frei laufen
Und wer löste des Ungebändigten Bande,
Dem ich die Wüste zur Behausung setzte
Und die Salzsteppe zur Wohnstätte?
Er lacht des Getümmels der Stadt,
Das Geschrei des Treibers hört er nicht.
Er durchstöbert[4] die Berge nach Futter
Und spürt allem Grünen nach."

Es ist bezeichnend, wie die ganze Folgezeit das Leben unter dem Bilde eines Weges, d. h. eines beständigen Hin- und Herziehens darzustellen liebt. Das ist vom Standpunkt des Nomaden aus gedacht, der nirgends eine bleibende Statt hat. Immerhin darf man den Begriff seines freien Umherschweifens nicht überspannen. In der Regel bilden ganz bestimmte Weideplätze die Angelpunkte, um die sich diese Wanderzüge drehen, und die Lage dieser Plätze hängt ihrerseits wieder vom Vorhandensein des Wassers ab, so daß der Besitz einer Quelle der kostbarste Schatz ist, den der Nomade aufsucht. Seine Auffindung begleitet dichterischer Lobpreis[5]:

„Steig auf, Brunnen, singet ihm zu,
Du Brunn, den Fürsten gegraben,
Den die Edlen des Volkes gebohrt
Mit dem Szepter, mit ihren Stäben,
Aus der Wüste ein Geschenk[6]."

So pflegten, wie wir aus einer Lebensbeschreibung des heiligen Nilus hören, der einem auf der Sinaihalbinsel zeltenden Beduinenstamm als Gefangener in die Hände gefallen war, die alten Araber beim Fund einer Quelle ein Lied anzustimmen[7]. Die bekannten Erzählungen vom Verstopfen der Brunnen, wie sie die Patriarchengeschichte bietet[8], zeigen, wie sehr man sich das Leben erschwerte. Heute noch verschütten die Araber an der Pilgerstraße die Brunnen, wenn ihnen der geforderte Zoll vorenthalten bleibt[9].

---

[1]) II. Mos. 18 13 ff. [2]) I. Mos. 16 12. [3]) Hi. 39 5–8.
[4]) Lies jatūr für jetūr. [5]) IV. Mos. 21 17 f.
[6]) Für die Gewinnung dieser letzten Zeile s. Budde in den Preußischen Jahrbüchern 82 (1895), S. 491 ff.
[7]) Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur 1901, S. 11. Eine moderne Analogie ZDMG 61 (1907) S. 232. [8]) I. Mos. 26 15. 18.
[9]) Vgl. auch Euting, Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien I 1896, S. 92 f.

Das Versagen des Wassers und der daraus sich ergebende Futtermangel, vielleicht auch Anfeindungen von Rivalen, können Nomadenscharen veranlassen, neue Weideplätze aufzusuchen. So ist die Tatsache, daß semitische Nomaden, durch eine Hungersnot vertrieben, in Ägypten Einlaß begehren, mehrfach bezeugt. Dem König Sethos II. (in der Mitte des 13. Jahrhunderts) melden ägyptische Beamte: „Wir haben die Beduinenstämme von Edom die Merneptah-Festung von Tku[1] nach den Teichen des Merneptah passieren lassen, um sich und ihr Vieh zu ernähren auf dem großen Weideland des Pharao, der schönen Sonne aller Länder." Und nach einer größeren Lücke folgen die anderen Namen der Stämme, welche die Festung des Merneptah passierten[2]. Die Grenzen der Siedelungen waren genau bestimmt, und es war Sache ägyptischer Beamter, darüber zu wachen, daß die Flüchtlinge das ihnen angewiesene Gebiet nicht überschritten. Wurde der ägyptische Druck zu schwer, zwang er die Beduinen gar zu ungewohnter Arbeit[3], so hielt sie freilich keine Schranke mehr.

Des Nomaden eigentliche Beschäftigung ist und bleibt die Viehzucht. Das Reit- und Lasttier der Wüste ist das Kamel. Von seiner Bedeutung für den Nomaden vermag nicht leicht etwas eine bessere Vorstellung zu geben als die Rolle, die es in der arabischen Poesie spielt. Aber auch dem alten Hebräer ist es nicht minder wertvoll: in dem Mädchen, dem das Wohl der Kamele am Herzen liegt, läßt der Erzähler der Abrahamsgeschichte Abrahams Knecht die von Gott bestimmte künftige Frau Isaaks erkennen[4]. Pferde scheint der damalige Nomade noch nicht gehabt zu haben[5]. Seine eigentlichen Zuchttiere sind Schafe und Ziegen. Der Nomade ist vor allem Schafhirt. Aus dieser alten Zeit mag das noch später viel gebrauchte Bild vom Hirten und seinen Schafen als Bezeichnung der weltlichen und geistlichen Führer im Verhältnis zu ihren Untertanen stammen. Die Ziegen sind vorwiegend schwarz. Aus ihren Haaren fertigen die Beduinenfrauen das Zelttuch. Daher kann im Hohen Lied die Sulamitin ihre sonnengebräunte Körperfarbe der Farbe der Zelte Kedars vergleichen[6]. Auch das nötigste Handwerk lag in den Händen von Frauen, wo nicht von Sklaven oder von Fremden. Jedenfalls war es verachtet. Da Kain als Appellativ den Schmied bezeichnet, ist nicht unmöglich, daß Kain oder die Keniter ein Stamm von Wüstenschmieden waren[7]. Man darf daran erinnern, daß Jaël, das Weib eines Keniters, einen Hammer oder wenigstens ein hammerartiges Werkzeug zur Hand hat, um Sisera zu erschlagen[8]. Noch heute bilden die Schmiede der syrischen Wüste und Arabiens eine Kaste[9]. Von den Schmieden mag man etwas vom notdürftigsten Hausgerät wie eiserne Pfannen bezogen haben. Waffen werden

[1]) Vielleicht Sukkoth, der erste Lagerplatz der ausziehenden Israeliten (II. Mos. 12 37, IV 33 5 f.).

[2]) Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten 1904, S. 24.

[3]) Vgl. II. Mos. 1 11 ff. [4]) I. Mos. 24 14.

[5]) Sie fehlen z. B. auch in der Aufzählung des Besitzes Abrahams (I. Mos. 12 16). Wenn hier Esel und Eselinnen, Rinder und Kleinvieh genannt sind, so ist nicht zu vergessen, daß Abraham nicht mehr reiner Nomade ist.

[6]) 1,5. Kedar ist ein Nomadenstamm der syrisch-arabischen Wüste, der gegen Babel hin zeltete.

[7]) Gunkel, Genesiskommentar[3] S. 48. [8]) Richt. 4 21, 5 26.

[9]) Stade in ZatW XIV (1894) S. 255.

zum Teil aus dem Kulturland importiert worden sein; die gewöhnlichsten, Bogen und Pfeile[1], mag sich der Einzelne selber angefertigt haben. Im übrigen wird man beim Handwerk am ehesten an die Bearbeitung von Leder denken, das man von den gezüchteten Tieren gewann. Ein rundes ausgebreitetes Leder ist die primitivste Form des Tisches[2]. Mittelst einer durch Ringe laufenden Schnur zusammengezogen wird es zum Beutel und in dieser Form an den Kamelssattel angehängt. Zur Aufbewahrung von Wasser[3] und Getreide dienten Schläuche aus Tierfell[4]. Wenn dasselbe hebräische Wort[5] den Schlauch wie den Krug bezeichnet, so kann man nicht im Zweifel sein, welche Bedeutung die ältere ist: der Nomade bedient sich des Schlauches, während das zerbrechliche irdene Geschirr erst zur seßhaften Kultur gehört. Einzelne Gefäße mögen aus Früchten ausgehöhlt, andere aus Holz gewesen sein. Die Handmühlen waren natürlich immer aus Stein. Und das „Mahlen" wird ein der Beduinensprache geläufiges Bild für den Kampf, wofür der Bauer von „Dreschen" spricht[6].

Darf man überhaupt von Möbeln des Zeltes reden, so wäre höchstens die Kamelssänfte als Sitzgelegenheit zu nennen[7], für gewöhnlich hockt oder liegt man auf Strohmatten oder Teppichen. Zum Zeltinventar gehört sonst wohl noch eine Lampe als Ersatz für den mangelnden Lichteinfall. Daß jemandes Lampe erlischt, ist im Alten Testament sprichwörtlicher Ausdruck für das Aufhören der Familie[8]. Noch die heutigen Beduinen sagen von einem, er schlafe im Finstern, wenn er am Bettelstabe ist, d. h. nicht einmal mehr genug hat, um sich Öl zu kaufen.

Vom Zelt selber besitzen wir keine alte Beschreibung. Wenn irgendwo, so wird man hier aus den heutigen Verhältnissen Rückschlüsse ziehen dürfen. Da vergleicht man es etwa einem umgekehrten Schiffsboden, nur daß es in der Regel wohl mehr runde als längliche Form hatte; so kann das Himmelsgewölbe ein Zelt genannt werden[9]. Im Erdboden stecken die Zeltpflöcke, fest angezogene Seile halten die auf einer Anzahl von Stangen ruhende Decke in straffer Spannung. Vorne ist das Zelt offen. Seine Höhe ist kaum mehr als Mannshöhe, seine Größe kann verschieden sein. Gewöhnlich zerfällt es in zwei Teile, eine Männer- und eine Frauenabteilung. Reichere Leute haben für die Frauen unter Umständen ein eigenes Zelt[10]. Die Zelte werden gerne in Ringen oder Kreisen aufgestellt, die sich als Ganzes so viel wie möglich dem natürlichen Schutz von Dornenhecken und ähnlichem anpassen.

Die Gewöhnung an das Zelt als natürliche Wohnung ist den Israeliten aus der Nomadenzeit her so tief in Fleisch und Blut eingegangen, daß noch, nachdem schon längst das feste Haus an seine Stelle getreten war, die alten Ausdrücke nachwirkten: „zu seinen Zelten gehen" heißt heimkehren; die Zeltpflöcke „ausreißen" bedeutet aufbrechen, und den Körper einem Zelte ver-

[1]) I. Mos. 21 20, Jes. 21 17.
[2]) Schulchan = Tisch kommt von der Wurzel schalach = abhäuten.
[3]) Vgl. I. Mos. 21 14. 19.
[4]) „Hals" und „Bauch" des Schlauches wie des Kruges sind ursprünglich ganz wörtlich zu nehmen. [5]) nebel.
[6]) Vgl. Jacob, a. a. O., S. 128. [7]) I. Mos. 31 34.
[8]) Jer. 25 10, II. Sam. 21 17. [9]) Jes. 40 22.
[10]) Über Frauenzelte vgl. aber auch oben S. 84.

gleichend kann der Dichter des Hiobbuches den Tod das Zerreißen der Zeltstricke nennen[1].

Die Kleidung liefern dem Nomaden die Felle der Herdentiere. Die älteste ist wie überall in der Welt der Hüften- oder Lendenschurz[2]. Später besteht sie im Prinzip aus dem aus dem Lendenschurz entwickelten Untergewand und dem Mantel[3]. Wie so oft hat sich die alte Fellgewandung in besonderen Kultkreisen länger erhalten: dieser Art ist der sogenannte Sack, d. h. ein grobes härenes um die Hüften gebundenes Zeug, noch vom Propheten Jesaja getragen[4], sonst (aus der Zeit des Totenkultes stammende?) Trauertracht, ferner der pelzartige Prophetenmantel, der noch bis in die neutestamentliche Zeit hinabreicht[5].

Der Schutz gegen die sengenden Sonnenstrahlen hat jedenfalls seit ältester Zeit die Kopfbedeckung mittelst des Turbans notwendig gemacht; viel eher ließ sich die Fußkleidung entbehren. Dagegen ist reichliche Verwendung von Schmuck — die Erzählung vom goldenen Kalbe hat darin recht, daß sie ihn für die Wüstenwanderung in Menge voraussetzt[6] — um so eher zu erwarten, als er von Haus aus Amulett ist[7], wie denn auch die Tiere seiner bedürfen.

Die Hauptnahrung des Beduinen ist die Milch, sei es von Kleinvieh, sei es von Kamelen. Aufbewahrt wird sie im Ziegenschlauch. Hier nimmt sie im heißen Klima rasch säuerlichen Geschmack an, und das säuerliche Getränk ist besonders geeignet, den Durst zu löschen. Daher ist Milch das erste, was dem durstigen Gast gereicht wird[8]. Durch Schütteln der Milch im Ziegenschlauch wird die Butter gewonnen[9]. Ob Käsezubereitung in Israels Nomadenzeit zurückreicht, ist nicht zu erweisen. Neben der Milch hat der Beduine stets ein Nahrungsmittel zur Hand: das Fleisch von den Tieren seiner Herde. Aber Fleischgenuß ist keineswegs seine gewöhnliche Nahrung, im Gegenteil: er schlachtet sie ungern[10] oder nur an den sonntäglichen Anlässen des Lebens, weshalb denn auch nicht geschlachtet wird, ohne daß geopfert würde, und ein und dasselbe Wort bezeichnet beides zugleich. Im übrigen hängt die Nahrung des Beduinen von der Beschaffenheit des Bodens ab, auf dem er gerade weilt. Es kann vorkommen, daß er Früchte, z. B. Datteln, findet, und es gibt Stämme, die fast ausschließlich von Milch und Datteln leben[11]. Wo Heuschrecken zu haben sind, werden sie nicht verschmäht. Man ißt sie geröstet oder gekocht oder zu Mehl gemahlen oder gebacken. Der moderne Beduine nährt sich hauptsächlich von Butter und Mehl. Aber Mehl setzt den Besitz von Getreide voraus, und das weist in das Kulturland, zum mindesten an seine Ränder. Ohne seine Gaben kommt der Beduine überhaupt in den seltensten Fällen aus. Bald verschafft er sie sich, z. B. das Öl für seine Lampen, rechtmäßig, bald mit Gewalt: rechtmäßig etwa mittelst dessen, was er sich verdient, indem er Karawanen bis an

[1]) 4_{21}. Vielleicht ist aber statt jithram: jethedam: ihr Zeltpflock, zu lesen.
[2]) Vgl. I. Mos. 3_7. [3]) S. unten II 1e. [4]) Jes. 20_2.
[5]) II. Kön. 1_8, Sach. 13_4, Mrk. 1_6, Hebr. 11_{37}. [6]) II. Mos. 32.
[7]) Vgl. oben S. 20. 40. [8]) Richt. 4_{19}, 5_{25}.
[9]) Vgl. noch den drastischen Vergleich Spr. 30_{33}.
[10]) Vgl. F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion 1896, S. 116, 157
[11]) Jacob, a. a. O. S. 88.

die Grenzen des Kulturlandes sicher geleitet oder Vorübergehenden einen Wegezoll auferlegt, um sie friedlich ziehen zu lassen, oder sich von den Bauern des Kulturlandes Abgaben bezahlen läßt zum Lohn für Beschützung ihres Landes vor den Überfällen anderer Beduinenstämme. Aber nur zu oft gehört er selber zu den Überfallenden; denn den ächtesten Typus des Nomaden darf man in jenen Midianitern sehen, deren Scharen das Kulturland überfluten und darin keine Frucht übrig lassen, so daß der Bauer, um das Korn vor dem gewalttätigen Eindringling zu schützen, statt es auf offener Tenne zu dreschen, es in geschlossener Kelter kurzerhand mit dem Stabe klopft[1]. Was man über Beduinenrazzien in dieser Hinsicht aus der Richterzeit erfährt, wiederholt sich durch die Jahrhunderte hindurch: es ist der uralte Kampf zwischen Wüste und Kulturland, der geradezu zum prinzipiellen wird.

Der Drang nach Kultur kann sich ganzer Stämme bemächtigen, während ihn andere nur als Raub an ihrer Nomadenfreiheit empfinden würden: darin wiederholt sich, was im Individualleben alltäglich zu beobachten ist, daß der eine kein anderes Ziel kennt als sich aus seinem Stande zu einem höheren emporzuarbeiten, während der andere nicht daran denkt, ihn jemals aufzugeben. Auch das Herz des Beduinen kann der Blick auf die Lockungen des Kulturlandes höher schlagen machen; das spiegelt sehr deutlich die Erzählung von der Aussendung der Kundschafter, welche Weintrauben, Granatäpfel und Feigen wie Trophäen von ihrer Erkundungsfahrt zurückbringen[2].

Was die geistige Begabung des Beduinen anbelangt, so hat sie eine frühere Betrachtungsweise, die unbesehen den gesamten Pentateuch aus Israels Wüstenzeit ableitete, weit überschätzt. Hat moderne Literarkritik reichlich dafür gesorgt, daß man von solcher Überschätzung abgekommen ist, so hat sich neuerdings, wo man sich in den Bann einer panbabylonistischen Auffassung begab, wieder eine Tendenz geltend gemacht, Israels Nomadenscharen schon einen Intellektualismus zuzuschreiben, der sicher nicht standhält. Man spricht von einer altorientalischen Astral„wissenschaft", die schon durch ihren Namen verrät, daß sie mit dem phantasiebegabten, aber unreflektierten Wesen der Nomadenkultur nichts zu schaffen hat. An der Phantasie des nomadisierenden Semiten zu zweifeln, verbietet uns schon ein Blick in die altarabische Poesie. Leider ist, was uns von der hebräischen aus der Wüstenzeit erhalten ist, überaus spärlich. Wir nannten das Lamechslied und das Brunnenlied[3]. Nimmt man noch Mirjams Siegeslied[4] sowie einige Fragmente anderer Kriegslieder[5] hinzu, so lassen diese dürftigen Überbleibsel immerhin eine nicht unbeträchtliche Höhe dichterischer Schöpfertätigkeit ahnen. Ihre Schöpfungen sind allerdings durchaus noch mündliches Gut, von Sängern[6] gesungen, vom Volke aufgenommen, vom Vater dem Sohne überliefert[7]. Auch an die Tätigkeit berufsmäßiger Erzähler darf man denken, wenn uns das Alte Testament dafür auch nicht bestimmte Belege liefert. Dagegen schreibt der Beduine nicht, wenigstens im literarischen Sinne nicht[8]. Wie viel er

[1]) Richt. 6 4. 11. [2]) IV. Mos. 13 25. [3]) S. oben S. 87. 89.
[4]) II. Mos. 15 21. [5]) IV. Mos. 21 14 f. 27 ff. (letzteres vielleicht erst aus späterer Zeit?). [6]) Vgl. IV. Mos. 21 27. [7]) Vgl. II. Mos. 13 14 f., V 6 20 ff.
[8]) Als Muhammed auftrat, gab es nach Belâdhorî 17 Männer, die schreiben konnten, und unter Frauen war die Kunst des Schreibens noch seltener (Jacob, a. a. O., S. 163).

aber für Musik übrig hat, lehrt noch die alte Tradition der Genesis, wonach die Menschheit in drei Teile zerfällt: Herdenbesitzer, Musikanten und Schmiede[1], und die an zweiter Stelle Genannten, Zither- und Flötenspieler, haben vor den Leuten, die Erz und Eisen hämmern, unbedingt den Vortritt: sie werden im Gegensatz zu ihnen mit Zeltbewohnern und Herdenbesitzern von der ersten Frau des Ahnherrn abgeleitet.

Mit der Frage nach der Religion der Einziehenden betritt man unsicheren Boden. Gewiß, sie kamen als die Scharen Jahves, und es ist leicht möglich, daß die ursprüngliche Bedeutung von Jahve Zebaoth = Jahve der Heerscharen gerade dahin ging, ihren Gott als den an der Spitze ihrer kriegerischen Scharen Stehenden zu bezeichnen[2]. Aber die dauernde Verknüpfung von Jahve und Israel war erst das Werk Moses, und es fällt zusammen mit dem „Auszug aus Ägypten", der Israel schon den Grenzen des palästinensischen Kulturlandes entgegenführte. Was es dahin aus dem Nomadentum mitbrachte, war neben seinem Jahveglauben, mit ihm mehr oder minder durchsetzt, ein religiöses Erbe älterer, ja uralter Vergangenheit, dessen wahrer Inhalt nicht so leicht zu bestimmen ist. Immerhin wird man auch hier davon ausgehen dürfen, daß es das Geschlecht war, welches die soziale Grundeinheit der Nomadenzeit bildete. Im Geschlecht darf man dementsprechend die ursprüngliche Kultgenossenschaft sehen, wie es sich denn auch diesen Charakter selbst noch im Kulturlande lange Zeit bewahrt hat[3]. Die Gottheit, der solcher Kult galt, stand zum Geschlechte naturgemäß in besonderer Beziehung, und auf ein Gotteserlebnis des Stammvaters oder der Stammutter mochte man die Anknüpfung des Verkehres zurückführen. Dabei wirkt der Grundgedanke der Bedeutung des Blutes bis in die Religion hinein nach: die Gottheit und die ihn verehrende Sippe gelten als blutsverwandt[4], und die Opfer, unter denen die blutigen überwiegen, und an deren Blut Gott und Mensch gegenseitig Anteil erhalten[5], scheinen als Hauptzweck zu verfolgen, das Blutband zwischen ihnen zu knüpfen oder, wo es gelockert sein sollte, wieder zu festigen.

Man ist weiter gegangen und hat im geopferten Tier die Gottheit selber sehen wollen. Das Opfertier wäre ursprünglich Totemtier, und Israels Vorfahren hätten einmal die Stufe des Totemismus durchschritten[6]. Zum Wesen des Totemismus gehört u. a., daß das Totemtier (außer eben in zeremonieller Mahlzeit) nicht gegessen werden darf, und daß sich die Sippe nach ihm benennt. Für Beides scheint das Alte Testament die gesuchten Belege zu bieten. Verbote, gewisse Tiere zu essen, enthält es in einer durch nachträgliche Priesterarbeit zu wahrer Vollendung gebrachten Systematik[7]. Und Tiernamen begegnen in seinen Personen-

[1]) I. Mos. 4 20 ff.

[2]) Die Beziehung der Heerscharen auf Engel oder Sterne oder kosmische Mächte hat immer gegen sich, daß, wo solche als Jahves Heer erscheinen, der Singular ṣaba steht (so auch wohl im berichtigten Text von Ps. 103 21, 148 2); ṣ°baoth nur von menschlichen Heerscharen (z. B. I. Sam. 17 45) und zwar speziell von den aus Ägypten ausziehenden (II. Mos. 7 4, 12 41). [3]) Vgl. I. Sam. 20 6.

[4]) Vgl. z. B. Namen wie Abihu, Amminadab II. Mos. 6 23 und oben S. 46.

[5]) Besonders lehrreich ist die Zeremonie II. Mos. 24 6 ff.

[6]) Vgl. namentlich Robertson Smith, Die Religion der Semiten, Deutsch 1899.

[7]) III. Mos. 11, V 14.

namen häufig genug, z. B. Kaleb = der Hund, Rahel = das Mutterschaf, Leah = die Wildkuh, Egla[1] = das Kalb, Beker[2] und Gemalli[3] = das Kamel, Chazir[4] = der Eber, Schual[5] = der Fuchs, Lajisch[6] = der Löwe, Simeon = ein Bastard von Wolf und Hyäne, Zibja[7] = die Gazelle, Hulda[8] = das Wiesel, Nun[9] = der Fisch, Ajjah[10] = der Habicht, Jona = die Taube, Chagab[11] und Chagaba[12] = die Heuschrecke, Debora = die Biene u. a. Allerdings sind diese Personennamen zunächst Individualnamen; das hebt aber die Möglichkeit, sie als Sippennamen zu fassen, nicht auf, da es gewiß vorkam, daß sich einzelne Sippen nach ihrem wirklichen Ahn oder nach einem hervorragenden Führer nannten[13]: Kaleb und Simeon z. B. sind bestimmt zugleich Stammesbezeichnungen. Indessen gerade weil die betreffenden Namen ursprünglich Individualnamen sind, ist ihre totemistische Erklärung in keinem Falle die einzig mögliche. Denn was hat es Verwunderliches, daß die im Freien lebenden Beduinen ihre Kinder gelegentlich nach Tieren des Feldes oder nach Vögeln benannten? Joh. Ludwig Burckhardt[14] erzählt, daß, wenn zufällig ein Hund bei der Geburt eines kleinen Arabers in der Nähe war, dieser den Namen kelab = kaleb erhielt, und wie leicht eine zufällige Begleiterscheinung für die Wahl des Namens entscheidend werden konnte, ist ja nicht zum mindesten aus Beispielen des Alten Testamentes, z. T. rein volksetymologischen Spielereien, ersichtlich. Oder der Tiername schien am besten gewisse Eigenschaften wiederzugeben, die man am Kinde beobachtete, ihm vielleicht auch wünschte. Bei Arabern konnte ein Kind z. B. wegen der Leichtigkeit, mit der es alles nachahmt, den Namen Qird = Affe bekommen[15]. Arabische Analogien lehren uns aber auch noch einen abergläubischen Hintergrund der Benennung nach Tiernamen kennen: die alten Araber nannten ihre Knaben mit Vorliebe nach widerwärtigen Tieren oder stachlichen, bittern Pflanzen, um dadurch zu bewirken, daß sich niemand an ihnen vergreife[16]; denn für alte Auffassung besteht zwischen Namen und Wesen ein enger innerer Zusammenhang. Entsprechend dürften die israelitischen Personennamen Parosch[17] = Floh, Schaphan[18] = Klippdachs, Thola[19] = der Wurm, Koz[20] = der Dorn zu beurteilen sein: so wenig also kann aus dem Vorkommen von Tier- [und Pflanzen]-namen in Israel auf einstigen Totemismus ein sicherer Schluß gezogen werden. Und dasselbe gilt von den alttestamentlichen Speiseverboten; denn wenngleich nicht zu verkennen ist, daß sie kultischen Hintergrund haben, so kann ihr Protest ebensogut gegen irgend eine andere Form von Tierkult, als Totemismus, gerichtet sein[21].

Eine Form wenigstens von Tierkult wird uns nun allerdings für Israels Nomadenzeit deutlich genug bezeugt, aber sie hat mit Totemismus nichts zu tun: bis gegen Ende des achten Jahrhunderts wird im Tempel zu Jerusalem

---

[1]) II. Sam. 3 5. [2]) I. Mos. 46 21, IV 26 35. [3]) IV. Mos. 13 12.
[4]) I. Chr. 24 15; Neh. 10 21. [5]) I. Chr. 7 36, vgl. I. Sam. 13 17.
[6]) I. Sam. 25 44, II 3 15. [7]) II. Kön. 12 2. [8]) II. Kön. 22 14. [9]) II. Mos. 33 11 u. a.
[10]) I. Mos. 36 24; II. Sam. 3 7. [11]) Esr. 2 46. [12]) Esr. 2 45.
[13]) Nöldeke, ZDMG XL (1886), S. 158 f.
[14]) A. a. O. S. 97 (S. 78 der Übersetzung).
[15]) Vgl. E. König, Geschichte der atl. Religion 1912, S. 62.
[16]) Wellhausen, Reste, S. 200. [17]) Esr. 2 3. [18]) II. Kön. 22 3. 12.
[19]) I. Mos. 46 13; Richt. 10 1. [20]) I. Chr. 4 8; Esr. 2 61. [21]) S. oben S. 80.

einer ehernen Schlange geräuchert, deren Geschichte bis in die Wüstenzeit zurückverfolgt wird[1].

Ist es nach alledem wohl nur ein Trugschluß, den Glauben an Blutsverwandtschaft von Gott und Mensch in Altisrael auf einstigen Totemismus zurückzuführen, so hat möglicherweise die Annahme, daß die verehrten Geschlechtergottheiten der Geschlechter menschliche Ahnen gewesen seien, mehr für sich. Auf einstigen Totenkult dürften in der Tat schon eine Reihe von Trauerbräuchen führen, die teils unverstanden, teils umgedeutet bis tief in die historische Zeit hinab geübt wurden. Nur muß man sich hüten, sie alle bestimmt oder auch nur einseitig kultisch deuten zu wollen[2]. Aber daß man angesichts eines Toten die Sandalen auszieht[3] (und noch in nachbiblischer Zeit mußten die jüdischen Leichenträger barfuß gehen)[4], erinnert unmittelbar an den Brauch, sich der Sandalen zu entledigen, wo immer man an heiliger Stätte ist[5]. Und die seltsam zeremonielle Form der Totenklage[6] zeigt, daß es sich in ihr um eine richtige Kultzeremonie handelt. Daß man sich am Leibe Einritzungen macht[7], ist kaum anders zu verstehen denn als Mittel, die Aufmerksamkeit des Totengeistes auf sich zu lenken, so gut die Baalspriester der Anrufung ihres Gottes durch ein gleiches Mittel[8] besonderen Nachdruck zu verleihen suchen. Das Haarscheren in der Trauer[9] ließe sich leicht als Überbleibsel ursprünglichen Haaropfers verstehen, wie es weithin gerade im Totenkult wiederkehrt[10], und das Kleiderzerreißen[11] könnte ein Rest einstigen Kleideropfers sein, das übrigens nicht die einzige der dem Toten dargebrachten Spenden wäre, erinnert ja doch auch das Totenmahl, das namentlich für die spätjüdische Zeit bezeugt ist[12], an die wohlbekannten Opfermahlzeiten. Es kommt hinzu, daß es heilige altisraelitische Gräber gab[13], und daß man sich bei Toten wie bei einem Gott Orakel holte. Als Kultstätte, an der Totengeister beschworen wurden, wird z. B. jene von den Ausziehenden berührte Wüstenstation anzusprechen sein, die den Namen Oboth = Totengeister trägt[14]. In Samuels Beschwörung durch das Weib von Endor heißt der Erschienene Elohim[15], was sonst Gottesbezeichnung ist. Es wäre aber schwer glaubhaft, daß dieser Name auf Totengeister erst in jahvistischer Zeit übertragen worden sei; denn vom Standpunkt der Jahvereligion aus galten die Toten und was mit ihnen zusammenhing, als unrein, so daß jene Verwendung des „Gottes"-namens uraltes Erbe sein wird. Die ablehnende Stellung aber, die der Jahvismus den Toten gegenüber einnahm, dürfte selber noch der beste Beweis sein, daß sie einst Gegenstand kultischer Verehrung waren.

Von Totenkult ist nur ein Schritt zu Ahnenkult. Wo immer Ahnenkult im Schwange ist, wird besonderes Gewicht darauf gelegt, daß es an Nachkommen, womöglich männlichen, nicht fehle, welche den Ahnen die schuldige Verehrung zu

[1]) II. Kön, 18[4], IV. Mos. 21[8] f.
[2]) Vgl. zum Folgenden mein Schriftchen: Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode[2] 1914. [3]) Vgl. Hes. 24[17].
[4]) S. Krauß, Talmudische Archäologie II 1911, S. 64, 481.
[5]) II. Mos. 3[5], Jos. 5[15]. [6]) Sach. 12[11] ff., vgl. Am. 5[16], Jer. 9[16] f.
[7]) Jer. 16[6] u. a. [8]) I. Kön. 18[28]. [9]) Jes. 22[12] u. a.
[10]) Z. B. Ilias XXIII 151 ff. [11]) II. Sam. 1[11], II. Kön. 2[12].
[12]) Brief Jeremias, V. 31; Josephus, Jüdischer Krieg II 1, 1.
[13]) Vgl. z. B. I. Mos. 35[8. 19] f. [14]) IV. Mos. 21[10] f., 33[43] f. [15]) I. Sam. 28[15].

erweisen im Stande sind. Nun begegnet man bekanntlich gerade in Israel wieder einer auffallenden Hochschätzung männlicher Nachkommenschaft[1]. Sie führt u. a. zur Sitte des sogenannten Levirates, nach welcher es oberste Pflicht des Bruders oder sonstigen Nächstverwandten eines Verstorbenen ist, dessen Witwe zu heiraten, um dem Verstorbenen „Samen zu wecken“[2]. Wo das Levirat außerhalb Israels vorkommt (und das ist auf indischem Boden der Fall), steht es zum Teil ausgesprochenermaßen im Zusammenhang mit Ahnenkult: es wird für Fortpflanzung des Geschlechtes gesorgt, um der Unterlassung der Totenopfer vorzubeugen[3]. Gilt ein Gleiches für Israel? Man hat auch gewisse Bilder, von denen im Alten Testament die Rede ist, vor allem die sogenannten Teraphime[4], möglicherweise nicht mit Unrecht, als Ahnenbilder deuten wollen.

Aber wo Ahnenkult auftritt, da pflegt er nicht ausschließliche Religionsform zu sein. Neben Ahnengeistern haben Naturgeister aller Art vollauf Platz, und wenn wir im Rechte waren, in der kanaanitischen Religion von Stein-, Baum-, Quellen- und Gestirnkult zu sprechen, so steht Entsprechendes für die vorisraelitische Kultur von vornherein zu erwarten; denn die semitischen Völker, welche Palästina besetzten, haben parallele Entwickelungen durchgemacht, handelt es sich ja doch bei seiner wechselnden Besetzung nur um aufeinanderfolgende Völkerwellen, die sich über das Land ergossen. So reicht der gemeinsemitische Glaube, daß der Stein Behausung des göttlichen Numens sei, sicher in Israels Wüstenzeit zurück, und was erst Quell und Baum für den Wüstenwanderer bedeuten, das läßt sich unschwer ermessen: „Wenn jemand in der arabischen Wüste reist, wobei er Tag für Tag felsige Hochebenen, schwarze vulkanische Gefilde oder dürre Sandwüsten durchqueren muß, die von gluterfüllten Höhenzügen kahler Felsen umschlossen sind und durch keine andere Vegetation unterbrochen werden als durch etliche graue, dornige Akazien oder dürftige Büschel dürren Grases, bis er plötzlich, bei einer Biegung der Straße, an ein Wādī gelangt, in dem das Grundwasser als fließendes Wasser hervortritt, wenn er da, wie durch Zaubermacht, in eine neue Welt tritt, wo der Boden mit Grün bedeckt ist und prächtige Palmbäume ihr schattiges Dach gegen die versengende Glut des Himmels ausbreiten, dann wird niemand eine Schwierigkeit darin finden, daß für die Menschen der ältesten Zeit eine solche Stätte in Wahrheit ein Garten und Wohnsitz der Götter war“[5]. Und weiter bedenke man die Bedeutung der nächtlichen Gestirne für den Wüstenwanderer, der sich vielleicht gerne die größere Kühle der Nacht für seine Wanderungen zu Nutze macht.

Es ist denn auch nicht zufällig, daß die Feste, welche wir bis in die Wüstenzeit zurückverfolgen können, zum Monde in Beziehung stehen: das Neumondsfest und der öfter damit in einem Atemzug genannte Sabbat, der möglicherweise ursprünglich das Vollmondsfest bezeichnet[6], wie denn auch im Babylonischen šab(p)atti den 15. Monatstag, d. h. den Vollmondstag bezeichnet[7].

[1]) S. unten S. 109. [2]) Vgl. V. Mos. 25 5 ff., I 38, Ruth 4 3 ff., Mth. 22 24.
[3]) J. Jolly, Recht und Sitte, 1896, S. 70.
[4]) I. Mos. 31 19, I. Sam. 19 13, Hes. 21 26, vgl. II. Mos. 21 6.
[5]) R. Smith, Religion der Semiten, S. 73.
[6]) Vgl. z. B. Meinhold, Sabbat und Sonntag 1909, S. 7—12.
[7]) Vgl. ZDMG. LVIII (1904), S. 459.

Auch Passah, das Fest der Erstlinge der Herde, gerade als solches ein richtiges Nomadenfest, scheint ursprünglich dem Mondgott zu Ehren gefeiert worden zu sein[1]. Datum und Art der Festfeier sind dafür noch beweisend: sie fällt auf die Vollmondnacht des Frühlingsmonats (14. Nisan), und vor Tagesanbruch soll das Passahlamm verzehrt sein[2].

Im übrigen ist die Wüste voll von freihausenden Geistern, von denen der eine oder andere Verehrung beansprucht. Noch lernen wir aus dem Ritual des späteren Versöhnungstages einen Wüstendämon kennen in Asasel, dem der Sündenbock zugesandt wird[3]; möglicherweise handelt es sich dabei um spätere Umdeutung eines alten Dämonenopfers. Diese Dämonen können noch Zuwachs erhalten, z. B. durch Totengeister, namentlich Seelen von Menschen, die schon während ihres Lebens nicht recht geheuer waren oder die eines gewaltsamen Todes gestorben sind. Daher wird — das blieb bis ins Kulturland hinein Sitte —, um den gefürchteten Geist an seinen Ort zu bannen, über dem Grabe ein Steinhaufe errichtet, zu dem jeder Vorübergehende einen weiteren Stein hinzuzuwerfen hat[4].

Das bisherige Resultat, daß die vormosaische Religion am ehesten als eine polydämonistische anzusehen ist, steht in schroffem Gegensatz zu der bekannten These Renans, daß die Eintönigkeit der Wüste ihre semitischen Bewohner zum Monotheismus erzogen habe. Übrigens wäre es ein Irrtum zu glauben, Renan habe damit einen Vorzug der Semiten zum Ausdruck bringen wollen. Er meint im Gegenteil, sie seien, weil ihr Gemüt zu einfach und unfruchtbar gewesen sei, den Zauber, die Mannigfaltigkeit, die Poesie und die Romantik der Mythologie zu erfassen, auf der Stufe des Monotheismus stehen geblieben. Aber dieser angebliche primitive Monotheismus verträgt sich schlechterdings nicht mit den Tatsachen. Und nicht besser ist es um die von Seiten einzelner Assyriologen aufgestellte Behauptung bestellt, als habe sich die geistige Atmosphäre eines aus uralter babylonischer Spekulation erwachsenen Monotheismus bis über Israels Nomadenkultur ausgebreitet. Als wären die künstlichen Schöpfungen einer kleinen geistigen Elite oder auch nur selbstsüchtiger Priester, die im wohlverstandenen Interesse ihres Tempels und ihrer eigenen Einkünfte den einen Gott des babylonischen Pantheons über alle anderen hinauszuheben sich bemühten, jemals im Stande gewesen, auf weite Volkskreise nachhaltige Wirkung auszuüben!

Nicht einmal zum Verständnis des Werkes Moses wirft dieser vielgerühmte altorientalische Monotheismus das Mindeste ab. So wenig wie die durch den Ägypterkönig Amenophis IV. eingeführte Reform. Was Mose zum Verkünder eines neuen Glaubens machte, war ein eigenstes Erlebnis an heiliger Stätte[5], aus dem heraus er den Zwang in sich fühlte, die geknechteten Brüder in Ägypten im Namen des Gottes, der ihm begegnet war, zur Freiheit heraus und diesem Gotte entgegen zu führen, und die wunderbare Rettung, die er an ihrer Spitze

[1]) Noch spiegelt der freilich vielleicht nicht unversehrte Text von V. Mos. 33$_{14}$ den Glauben an die Einwirkung des Mondes auf das Gedeihen der Fruchtbarkeit wider.

[2]) Z. B. II. Mos. 34$_{25}$. [3]) III. Mos. 16$_{8.\,10.\,21}$ f.

[4]) S. z. B. Musil, Arabia Petraea III S. 35 f. A. v. Wrede, Reise in Hadhramaut, 1870, S. 266 f.; AR. XV (1912), S. 148 u. vgl. Jos. 7$_{26}$, 8$_{29}$, II. Sam. 18$_{17}$.

[5]) II. Mos. 3.

am Schilfmeer erlebte, wo Jahve „Rosse und Reiter ins Meer stürzte“ [1], war ihm das Siegel darauf: der Sinaigott durch lebendige Tat die ausziehenden Stämme als sein Volk an sich bindend. Ohne die Frage zu erörtern, was dieser Sinaigott von Hause aus war, ob Gewitter- oder Vulkangott oder was immer, noch auch wessen Gott er ursprünglich war [2], läßt sich als das Neue und Bleibende an Moses Werk bezeichnen, daß er den alten Sinaigott seiner naturhaften Bedingtheit entkleidet, um ihn mit der Geschichte des werdenden Volkes zu verbinden: in dieser Verbindung liegt der eigentliche Keim der religiösen Sonderentwickelung Israels [3].

Praktisch wurde von der größten Bedeutung die von der Tradition ebenfalls auf Mose zurückgeführte Bindung des Rechtes an das Heiligtum des neuen Gottes [4]; seiner „Weisung“ oder wie immer man den hebräischen Ausdruck „Thora“ wiedergeben mag, der selber vielleicht zunächst das nach seiner sinnlichen Manipulation benannte Orakel bezeichnet [5], wird auf diese Weise eine entscheidende Wirkung auf die Wechselfälle des täglichen Lebens des Einzelnen wie der Gesamtheit eingeräumt, und das mußte für die Ausgestaltung des Volksethos von entscheidendem Einflusse werden.

In der Anerkennung dieser Tatsachen darf man sich nicht beirren lassen durch die Beobachtung gewisser magischer Züge, die uns im Bilde Moses auffallen mögen. Da erscheint z. B. sein Stab als ein mit durchaus magischen Kräften geladenes Instrument in seiner Hand [6]. Und die Gotteslade, ein heiliger Schrein, der seine Heiligkeit doch wohl seinem Inhalt, vielleicht zwei Meteorsteinen, verdankt [7], begleitet die Ausziehenden als Kriegspalladium, dessen Berührung, ja dessen bloße Nähe schon todbringend wirkt [8]. Will man sich wundern, daß Mose dieses stark sinnliche Objekt nicht verschmäht, um es mit dem Zelt, das er ihm errichtet [9], in den Mittelpunkt des Kultes zu rücken? Man darf nicht vergessen, daß eine Reform, die praktisch wirksam werden will, mit dem Alten nicht einfach brechen kann, sondern sich durch gewisse Kompromisse daran anzubequemen

[1]) II. Mos. 15 21.

[2]) Die vielberufene „Keniterhypothese“ kann ich nur in dem Sinne anerkennen, daß Jahve auch Gott der Keniter war. Daß er aber von Hause aus nur Kenitergott gewesen wäre, hat m. E. starke Bedenken gegen sich. Ich wage nicht, die Tradition vom „Vätergott“ (II. Mos. 3 6 usw.) nur auf sekundären Ausgleich der Mosessagen mit den Genesissagen zurückzuführen. Vor allem scheint es mir schwierig, anzunehmen, daß ein im Namen eines gänzlich fremden Gottes Auftretender die Israeliten zur Gefolgschaft für sich hätte gewinnen können. Anders ist es schon, wenn Jahve der Gott wenigstens Levis oder der Leastämme war, mit dem (levitischen?) Kades als einem seiner Kultzentren. Der mit Jahve zusammengesetzte levitische Name von Moses Mutter Jokebed (II. Mos. 6 20) braucht keineswegs spätere Erfindung zu sein.

[3]) Vgl. des Verfassers Schriftchen: Die Eigenart der alttestamentlichen Religion 1913.

[4]) II. Mos. 18.

[5]) Vermutlich Ableitung von jarah = (das Los) werfen (vgl. Jos. 18 6) oder (den Pfeil) schießen: zum Pfeilorakel vgl. I. Sam. 20 20 ff., Hes. 21 26.

[6]) II. Mos. 7 9 ff., 17 5 f., 9 ff.

[7]) Bedauerlicherweise ist es heute schon fast Mode geworden, die Lade ihrer ursprünglichen Bedeutung nach als „leeren Gottesthron“ auszugeben, obgleich die Gegengründe, wie sie vor allem Budde (Theol. Studien u. Kritiken 1906, 489–507) vorgetragen hat, zwingende sind.

[8]) I. Sam. 6 19, II 6 6 ff. [9]) II. Mos. 33 7 ff.

hat. Wer weiß, ob nicht vielleicht einzig auf solchem Wege der Stamm Joseph, dessen Stammheiligtum die Lade gewesen zu sein scheint – man findet sie später wieder auf josephitischem Boden, zu Silo[1] – für den Anschluß an den von Mose verkündeten Gott zu gewinnen war? Die Analogie des von Muhammed in den neuen Glauben übernommenen schwarzen Steines zu Mekka liegt auf der Hand. Und nun ist ja der Kult so wie so das Gebiet, auf dem sich magische Bräuche mit merkwürdiger Zähigkeit weitererben. Am Passah werden Türpfosten und Oberschwelle des Hauses mit Blut bestrichen[2], um seine Bewohner gegen Schaden zu feien. Wo man statt in Häusern noch in Zelten wohnt, könnte denselben Dienst die Bestreichung einer Zeltleine tun: so möchte man schon vermuten, wenn es uns nicht bis auf den heutigen Tag fortdauernde palästinensische Bräuche ausdrücklich bezeugten[3].

Den Kult selbst wird man sich möglichst einfach zu denken haben. Daß das Bild des umständlichen und kostbaren Opferapparates, wie es der Priesterkodex für die mosaische Zeit entwirft, mit der Wirklichkeit unvereinbar ist, ist nicht erst das unverrückbare Ergebnis moderner Forschung; schon ein Amos[4] und ein Jeremia[5] lassen uns darüber keinen Zweifel. Das Blut des Opfertieres wird an den heiligen Stein gestrichen oder gesprengt, die Opfergabe an den Baum gehängt oder in den Quell geworfen. Vergeblich sträubt man sich gegen die Annahme, daß auch Menschenopfer vorgekommen seien. Weil die Ägypter Israel an der Darbringung seiner menschlichen Erstgeburten hindern wollen, büßen sie mit den eigenen[6]. Freilich außer beim sogenannten Cherem, d. h. der Opferung Kriegsgefangener, trat wohl schon früh die Ablösung des grausigen Brauches ein[7]. Die Vorbereitung zum Kult besteht in geschlechtlicher Enthaltung und in Waschungen[8], – vielleicht galt auch schon damals wie im heutigen Islam in Ermangelung des Wassers der Sand der Wüste als zulässiger Ersatz. Im übrigen schmückt man sich zum Kult[9]. Es fällt daher den Ägyptern nicht weiter auf, als sich die Israeliten, die angeblich zum Jahvefest in die Wüste ziehen wollen, goldene und silberne Schmuckgegenstände von ihnen – scheinbar leihweise – erbitten[10]. Der Zusammenhang von Schmuck und Kult beruht auf dem amulettharten Charakter des Schmuckes[11]. Als Amulett ist er mit magischer Kraft geladen. Daher fordert denn auch Aaron zur Verfertigung des goldenen Kalbes von Weibern und Kindern Ohrringe[12]. Das Gottesbild, dem seinerseits magische Kräfte eignen müssen, kommt so gewissermaßen durch die Summierung der vielen kleinen magischen Einzelposten zustande. Im ganzen hat der Nomade allerdings einen fast bildlosen Kult, schon darum, weil er sich auf seinen Wanderungen ungern mit Überflüssigem beschwert. Allgemeine Voraussetzung zur

[1]) I. Sam. 3 f. [2]) II. Mos. 12 7. [3]) Curtiß, a. a. O. S. 208.
[4]) 5 25. [5]) 7 22. [6]) II. Mos. 11.
[7]) Zum Brauche selbst vgl. u. a. II. Mos. 22 28 f., 34 19, Hes. 20 25 f.; zu seiner Ablösung I. Mos. 22, II 12 23 ff., 13 13 u. a.
[8]) Vgl. z. B. II. Mos. 19 10, I. Sam. 21 5. [9]) Hos. 2 15, vgl. I. Mos. 35 4.
[10]) II. Mos. 3 21 f., 11 2, 12 35 f. Der Erzähler macht kein Hehl daraus, daß die Ägypter durch die israelitische Forderung betrogen werden. Das Benehmen der Israeliten ist charakteristisch für die Auffassung, daß man sich Fremden gegenüber nicht der gleichen sittlichen Verpflichtungen wie eigenen Leuten gegenüber bewußt ist.
[11]) Vgl. oben S. 92. [12]) II. Mos. 32 2 ff.; ähnlich Richt. 8 24–27.

12706

Teilnahme am Kult ist die Beschneidung[1], über deren ursprünglichen Charakter schon oben[2] das Notwendigste mitgeteilt worden ist. Sie ist übrigens nicht das einzige Stamm- und Kultzeichen. Aus der Geschichte Kains, der als Stammvater des den Israeliten nahverwandten Nomadenstammes der Keniter zu verstehen ist, kennt man das „Jahvezeichen", das seinen Träger schützt, daß „ihn nicht erschlage, wer ihn antrifft"[3]. Man wird an eine Tätowierung zu denken haben, etwa auf Hand oder Stirn (genauer zwischen den Stirnwinkeln), wie sie auch Israel nicht unbekannt war[4], bis das spätere Gesetz[5] die alte Sitte verbot, mit seinem Verbot allerdings gerade ihr Vorhandensein bezeugend[6].

Von Festen mag außer den schon erwähnten Mondfesten noch die Schafschur genannt sein[7], von Haus aus ein richtiges Nomadenfest. Die Frage, ob es schon richtige Priester gegeben habe, ist im Blick auf den midianitischen Priester Jethro[8] wahrscheinlich in bejahendem Sinne zu entscheiden. Nur darf man sich als des Priesters Hauptberuf nicht das Opfern vorstellen; dazu war ja schon der Familienvater oder das Geschlechtshaupt berechtigt. Über die eigentliche Bedeutung des Priesters, des „kôhēn", gibt uns die Tatsache, daß bei den Arabern der „kâhin" der Seher ist, einen Fingerzeig: erst ragt als Haupt in religiösen Dingen derjenige hervor, der dank visionärer Gabe die Fähigkeit besitzt, den göttlichen Willen in Erfahrung zu bringen. Wo die psychische Gabe nachläßt, stellt sich das Bedürfnis nach künstlichen Ersatzmitteln ein, und der einstige Visionär bedient sich des heiligen Loses. Auch in seiner Handhabung bedarf es noch besonderer Fähigkeiten, gilt es doch die Fragen richtig zu stellen, da erst aus einem sich richtig verengernden Kreis von Beantwortungsmöglichkeiten, entsprechend der Zweizahl der Lose („Urim" und „Thummim")[9], die gesuchte Antwort herauszuspringen vermag. Der Priester ist also in erster Linie Verwalter des heiligen Orakels — und das bleibt er noch längere Zeit im Kulturlande[10], ehe das Opfern seine Hauptaufgabe wird.

Das Lebensideal des Einzelnen ist rein nomadisch: kein Haus bauen, keinen Samen säen, keinen Weinberg pflanzen, keinen Wein trinken usw. Es ist das Ideal, wie es noch nach Jahrhunderten einzelne Wüstenschwärmer vom Schlage der sogenannten Nasiräer[11] und Rechabiten[12] mitten im Kulturlande festzuhalten sich bemühten. Für die große Mehrzahl vollzieht sich mit dem Übergang zum Kulturlande in dieser Hinsicht gerade die bedeutungsvolle Wandlung.

---

[1]) II. Mos. 4 25. [2]) S. 80 f.. [3]) I. Mos. 4 15.
[4]) Vgl. II. Mos. 13 9. 16, V 6 8, 11 18, I. Kön. 20 38—41, Jes. 44 5.
[5]) III. Mos. 19 28, 21 5.
[6]) Vgl. Stade in ZATW XIV (1894) S. 250—318 und meinen Artikel „Aus der Volkskunde der alten Juden" im Schweizer. Archiv für Volkskunde, XVII (1913) S. 11 ff., wo versucht wird, den Zusammenhang der späteren Gebetsriemen mit der alten Tätowierung nachzuweisen.
[7]) Vgl. I. Mos. 38 12 f., I. Sam. 25 4 ff., II 13 23 ff. [8]) II. Mos. 2 16.
[9]) D. h. wohl eines bejahenden und eines verneinenden; I. Sam. 14 41, LXX.
[10]) Vgl. V. Mos. 33 8 ff. [11]) Vgl. Richt. 13 7. 14. [12]) Jer. 35 6 ff.

Viertes Kapitel.
Die Übergänge.

Der Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit im Kulturlande ist kein unvermittelter. Es war schon zu erwähnen, daß der Begriff des freien Umherschweifens des Beduinen nicht überspannt werden dürfe, sondern daß in der Regel ganz bestimmte Weideplätze die Angelpunkte bilden, um die sich die Wanderzüge drehen[1]. Es fehlt aber auch nicht an bestimmten Annäherungen an bäuerliche Tätigkeit des Nomaden. So erzählen uns Arabienreisende[2], wie die besten Täler zu beiden Seiten der Harra bei el-Heyr alle Jahre durch einen Araberstamm besät werden. Ist die Ernte vorüber, so brechen sie ihre Zeltdörfer ab und ziehen mit ihrem Vieh fort, um eine Weile als Nomaden herumzuwandern. Und von der Gegend von Beerseba gilt: „Die Kinder der Wüste wissen den Pflug zu handhaben. Sie sehen auf den ansässigen Bauern herab, sie betonen, daß sie nicht seinesgleichen sind. Aber wo der Boden es irgend gestattet, benutzen sie ihn zum Getreidebau. Da zwischen Saat und Ernte nur wenig Monate liegen, bindet der Ackerbau nicht so enge an die Scholle, daß er ein eigentliches Nomadenleben ausschlösse. In der trockenen Jahreszeit zieht der Beduine mit seinen Herden dem Futter nach. Aber wenn schon das Schwergewicht bei ihm durchaus auf der Viehzucht liegt, so leistet er doch auch im Feldbau ganz Tüchtiges“[3]. Unter solchen Umständen spricht man mit vollem Recht von Halbnomaden.

Für Israel hat man erst recht Grund, solche Zwischenzustände anzunehmen. Nicht umsonst haben unsere Quellen die Erinnerung an einen längeren Aufenthalt in Kades festgehalten[4] — es hat auch als Kultmittelpunkt eine wichtige Rolle gespielt —, und wenn nach der Tradition der Einzug durch das Ostjordanland erfolgte, so ist gerade dieses Gebiet heute noch für uns lehrreich: da weiß gar mancher Bauer, daß sein Großvater mit den Herden herumzog und unter dem Zelte rastete, sein Vater aber an einer Stelle, die ihm wohlgefiel, sich festsetzte und da eine leichte Hütte errichtete, während er selbst nun ein steinernes Haus sich gebaut hat und damit aufs engste mit der Scholle, die sein Pflug wendet, verknüpft ist[5]. So fließend sind die Grenzen. Man mag es schon dem entnehmen, was man von den „Söhnen Jairs“ liest: da ist bald von ihren Zeltdörfern, bald von ihren Städten die Rede[6]. Und auch in anderer Hinsicht ist der Sprachgebrauch lehrreich: so wird das Wort, das einst als „Wanderziel“ den „Weideplatz“ bezeichnet hatte, Bezeichnung der festen Wohnstätte, die schließlich zur Wüste geradezu in Gegensatz gestellt werden kann[7]. Den Mittelpunkt der

---

[1]) S. oben S. 89.

[2]) Doughty, Travels in Arabia deserta 1888, I, S. 234.

[3]) Rotermund im Palästinajahrbuch V (1909), S. 114.

[4]) IV. Mos. 13$_{26}$, 20$_{1}$ ff.

[5]) Thomsen, Palästina und seine Kultur 1909, S. 23. Vgl. die lehrreiche Zusammenstellung: „Feste Städte und Schafhürden!“ IV. Mos. 32$_{36}$. Ein anschauliches Bild der Übergangsformen der Siedelungsweise im syrisch-ägyptischen Grenzgebiet gibt H. Fischer in ZDPV XXXIII (1910), S. 210 ff.

[6]) IV. Mos. 32$_{41}$, Richt. 10$_{4}$. [7]) nawēh Jes. 27$_{10}$.

Siedelungsanlage bildet natürlich die Quelle, und das Besitzrecht auf sie wird gerne etwa durch eine Geschichte legitimiert, in der man sich erzählt, wie sie sich der Ahnherr erwarb[1].

Die Stufe dieses Halbnomadentums wird uns noch im Bilde gespiegelt, das die Genesis von Abraham, Isaak und Jakob mit seinen Söhnen entwirft. Die Neigung, sich an einem Orte häuslich niederzulassen, ist bei ihnen unverkennbar; so erscheint Abrahams Aufenthalt in Mamre schon mehr als dauernder, wenngleich seine Behausung noch das Zelt ist[2]. Auch ist die Hauptbeschäftigung noch die Viehzucht, namentlich Kleinviehzucht. Das Rind fehlt zwar nicht ganz[3]; aber es spielt eine mehr nebensächliche Rolle. Immerhin setzt sein Besitz schon Ackerbau voraus, und in der Tat: in Abrahams Hauhalt ist reichlich Mehl vorhanden[4]; Isaak sät in Gerar und erntet — was allerdings übertreibend ist[5] — hundertfältig[6], Jakob bereitet ein Linsengericht zu[7], Ruben findet die Liebesäpfel, als er in den Tagen der Weizenernte auf dem Felde ist[8], Joseph träumt von den Garben, die er mit seinen Brüdern auf dem Felde bindet[9], und als das Getreide in Palästina ausgeht, ziehen seine Brüder nach Ägypten, um welches zu kaufen, so sehr erscheint schon Getreide als eigentliches Mittel ihres Lebensunterhaltes[10]! Dabei mögen freilich Kulturverhältnisse einer späteren Zeit, die den schriftlichen Niederschlag der alten Erzählungen entstehen sah, mehr oder minder stark auf die Darstellung im einzelnen abgefärbt haben.

Der Schritt vom Halbnomadentum zur vollen Ansässigkeit im Kulturlande vollzog sich in der Auseinandersetzung Israels mit der vorgefundenen Bevölkerung. Man hat sich diese Auseinandersetzung vielfach als rein feindliche vorgestellt. Die Einziehenden hätten, nur siegreich ihre Waffen in das Land tragend, seinen Einwohnern in erbarmungsloser Ausübung eines heiligen Berufes den Garaus gemacht. Voraussetzung solcher Auffassung ist, daß alles Nichtisraelitische lediglich verworfenes Heidentum darstelle, und daß daraus Israel, dem Diener des wahren Gottes, als Erstes die Pflicht erwachsen sei, dieses Heidentum mit Stumpf und Stiel auszurotten. Diese Art der Darstellung reicht zwar bis ins Alte Testament selbst zurück[11], aber sie gehört erst dem auf dem Boden späterer gesetzlicher Auffassung entstandenen Schrifttum an, und ihr widersprechen die durch ältere Quellen[12] unwiderleglich bezeugten Tatsachen. Sie ist übrigens schon darin verfehlt, daß sie die Erfolge des kriegerischen Vorgehens der Einziehenden weit überspannt. Die tatsächlichen Erfolge, die Israel kämpfend erfocht, verdankte es vor allem seiner an heiliger Begeisterung geschürten persönlichen Überlegenheit, und das machte, daß wo immer solche Überlegenheit den Vorzügen einer besser entwickelten Kriegstechnik gegenüber weniger zur Geltung zu kommen vermochte, man im Rückstande blieb. So gewann in bergiger Gegend, wo Mann gegen Mann gekämpft wurde, Israel die Oberhand, während in den Ebenen, wo die befestigten Städte lagen und wo sich die Kriegswagen der Kanaaniter in ihrer

[1]) I. Mos. 21 25 ff.; Richt. 1 14 f. [2]) I. Mos. 18 1.
[3]) I. Mos. 12 16, 13 5, 18 7 f. usw. [4]) I. Mos. 18 6.
[5]) Heutzutage trägt Weizen z. B. auf der fruchtbaren Saronebene im Durchschnitt das acht-, Gerste das fünfzehnfache (Benzinger,[2] S. 142).
[6]) I. Mos. 26 12. [7]) I. Mos. 25 34. [8]) I. Mos. 30 14. [9]) I. Mos. 37 7.
[10]) I. Mos. 42 2. [11]) Vgl. z. B. V. Mos. 7 2. [12]) So namentlich Richt. 1.

ganzen Furchtbarkeit entfalten konnten, das Verhältnis das umgekehrte war[1]. Auf diese Weise entstanden zunächst israelitische Siedelungen auf den Höhen mitten zwischen kanaanitischem Besitz in der Ebene. So wohnten z. B. die Leute von Asser „inmitten der Kanaaniter, die das Land innehatten, weil sie sie nicht zu vertreiben vermochten“[2]. Freilich, der alte Berichterstatter, dem wir diese Worte entnehmen, kehrt das Verhältnis sonst lieber um und sagt, Kanaan habe inmitten Israels gewohnt und Israel habe, als es selber erstarkt sei, die Kanaaniter frohnpflichtig gemacht[3]. Immerhin — das ist sein letztes Wort — „zu vertreiben vermochte es sie nicht“!

Das kanaanitische Übergewicht machte sich zunächst vor allem in der Jesreelebene geltend, durch welche die Hauptverkehrsadern liefen. Aus dem Deboraliede[4], einem zeitgenössischen Dokument, gewinnen wir einen deutlichen Einblick in die Verhältnisse. Da ist die Unsicherheit von Handel und Wandel derart, daß wer reisen muß, abseits von der großen Heerstraße auf krummen Pfaden seines Weges zieht; denn eifersüchtig wacht der Feind über den Verkehrswegen und ist auf jeden Fang aus. Den neuen Eindringlingen sinkt der Mut zeitweise so tief, daß sie sich mit keiner Waffe hervorwagen. Aber dann freilich erfolgt aus dem dumpfen Druck die Entladung: der zündende Ruf einer gottbegeisterten Prophetin vermag die schlummernden Kräfte eines impulsiven Führers zu wecken, um den sich Israels tapfere Streitmacht schart. Sie kommt also, wie sich dabei zeigt, von Fall zu Fall zusammen. Der gemeinsame Wille, durch die drängende Not in die Schranken gerufen, um die Übermacht des Feindes zu brechen, wächst aus der Freiheit der einzelnen Teile heraus. Im besonderen Falle bleiben mehrere Stämme aus und denken nicht daran, ihre eigenen Interessen der nationalen Sache zu opfern. Trotzdem sind es Schlachten wie eben die im Deboraliede verherrlichte, die den eigentlichen Fortschritt der nationalen Idee bezeichnen. Und sie ist zugleich religiös, die Kämpfer fühlen sich von einem Geiste beseelt, der ihnen unwiderstehliche Macht verleiht; denn ihr Kampf ist eine Sache des Gottes, dem gegenüber sie sich in gemeinsamem Glauben verbunden wissen. Er ergreift gewaltig für sie Partei und führt sie zum Siege.

Das Los der Besiegten ist je nach den Umständen verschieden: wo nicht der „Kriegsbann“ ihre Hinschlachtung zu Ehren des Siegergottes erfordert, werden sie von den menschlichen Siegern zu allerhand Dienstleistungen von richtiger Sklaverei bis zu bloßer Tributabgabe herangezogen.

Neben dieser kriegerischen Auseinandersetzung geht aber in weitgehendem Maße eine mehr friedliche einher und ist an kulturgeschichtlicher Bedeutung jener noch überlegen. Da geschieht es z. B., daß kleinere israelitische Verbände, welche zu schwach sind, um sich selbständig zu halten, den Schutz eines mächtigeren kanaanitischen Stammverbandes aufsuchen. Man darf in dieser Hinsicht einfach in alte Zeit zurück übertragen, was uns noch nach vielen Jahrhunderten auf arabischem Boden begegnet, wo sich z. B. jüdische Clans von Medina im Gefühl ihrer eigenen Schwäche unter den Schutz der Stämme Aus und Khazraj stellen[5].

[1]) Entsprechendes kehrt z. B. in den Kämpfen der Beduinen mit den Türken unter Mohammed Ali Pascha wieder (Burckhardt, Notes, S. 236).

[2]) Richt. 1 32. [3]) Richt. 1 27 ff. [4]) Richt. 5. [5]) Aghânî XIX, 97. Der arabischen Bezeichnung dieser Schutzbürger, gîrân, entspricht die hebräische gêrîm.

Daß dergleichen vertraglich festgestellte Schutzverhältnisse schon in der Zeit, die uns beschäftigt, vorkamen, lehrt das Beispiel der Gibeoniten[1], wobei es keinen Unterschied macht, daß in ihrem Fall die Schutzbefohlenen Kanaaniter und die den Schutz Gewährenden Israeliten sind. Die Leistungen, welche die Schützlinge zugunsten ihrer Beschützer zu übernehmen haben, können verschiedener Art sein: sie verpflichten sich zur Heerfolge[2] oder zur Abgabe eines Teiles der Beute, die sie auf selbständigen im Interesse des Schutzherrn unternommenen Streifzügen machen[3], oder es wird ihnen ein Stück Land zur Urbarmachung, vielleicht Wald zur Ausrodung, angewiesen[4]. Hier eröffnet sich für die Klienten nach allgemeingiltiger Rechtsregel[5] die Aussicht auf veräußerliches und vererbliches Eigentum. Geht es ihnen in dieser Hinsicht gut, so kann sich mit der Zeit das ursprüngliche Verhältnis geradezu umkehren, und das traf für Israel in vielen Fällen zu.

Je mehr sich auf solchem oder anderem Wege — z. B. kann der Nachkomme eines kriegsgefangenen Sklaven seinen kinderlosen Herrn beerben — der ursprüngliche Unterschied von Eingesessenen und Zugekommenen verwischt, um so häufiger werden Zwischenheiraten[6], und diese tragen ihrerseits zur Verwischung der nationalen Unterschiede und zur Überbrückung der kulturellen Gegensätze das Meiste mit bei. Von den mannigfachen Beispielen solcher Mischehen[7] ist vielleicht am lehrreichsten diejenige Judas, des Stammvaters des gleichnamigen Stammes, mit der Tochter des Kanaaniters Schua[8]; denn man erkennt darin ohne Zweifel mit Recht den Reflex der Tatsache, daß gerade dieser Stamm stark mit kanaanitischen Elementen durchsetzt war. Eduard Meyer[9] ist sogar zur Behauptung fortgeschritten, es könnte fast scheinen, als hätten ihm hebräische überhaupt ganz gefehlt. Und die Tatsache dieser auf dem Wege des Konnubiums sich vollziehenden Verschmelzung gibt zugleich die beste Erklärung für die Erhöhung der Zahlen, wie sie sich z. B. in Angaben über Heerbestände vom Beginn der Königszeit ab geltend macht[10]. Mit der durch das Königtum eines Salomo geschaffenen staatlichen Organisation kommt, wenigstens nach der politischen Seite hin, der besprochene Verschmelzungsprozeß im Prinzip zu seinem Abschluß. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß in einzelnen Stämmen, zumal am Süd- und Ostrand des Kulturlandes, der alte nomadische Trieb zu stark nachwirkte, als daß sie sich diesem Prozeß eingegliedert hätten. So wird es gekommen sein, daß z. B. Simeon und Levi (dieser als weltlicher Stamm), z. T. auch Ruben[11], in die Anonymität der Geschichtslosigkeit zurücksanken.

Israels politischer Sieg über Kanaan bedeutete, daß kulturell Israel Kanaan untertan wurde. Je weniger man sich die Auseinandersetzung als ausschließlich gewaltsame vorstellen darf, um so tiefer greift diese Abhängigkeit. Die Israeliten

[1]) Jos. 9 3 ff. [2]) Vgl. I. Sam. 29. [3]) Vgl. I. Sam. 27 5 ff.

[4]) So Jos. 17 15 ff., wo es sich um eine Anweisung auf das Gebirge Gilead zu handeln scheint; vgl. IV. Mos. 32 29 und Budde in ZATW VIII (1888), S. 148.

[5]) Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz I 1894, S. 345.

[6]) Vgl. z. B. Richt. 3 6.

[7]) S. mein Buch, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896, S. 63 ff. [8]) I. Mos. 38 2. [9]) ZATW VI (1886), S. 10.

[10]) Genauere Berechnungen s. z. B. bei Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten 1899 S. 51 ff.

[11]) V. Mos. 33 6 ist er „im Sterben".

selber sind sich noch im siebten Jahrhundert vollauf dessen bewußt, daß sie in eine ihnen ursprünglich fremde Kultur hineingewachsen sind. Sie reden[1] von großen und schönen Städten im Lande, die man nicht selber gebaut, von Häusern, die ohne das eigene Zutun mit Gütern aller Art angefüllt seien, von Zisternen, die man nicht selber ausgehauen, von Wein- und Olivengärten, die man nicht selber gepflanzt habe. In diese Kultur galt es jetzt sich hineinzuleben, und wenn es uns auch nicht gelingen will, die einzelnen Phasen der Entwickelung, in der das geschah, nachzuweisen, — das Ergebnis war, daß man sich diese Kultur zu eigen machte, unbeschadet des Widerspruches jener nomadenfreundlichen Elemente, die vom alten Wüstenideal nicht lassen wollten[2]. Die Entwickelung ging über sie hinweg.

Selbst in rein religiöser Hinsicht ließ sich die Mischung nicht aufhalten. Abgesehen von dem, was infolge persönlicher Beziehungen, wie sie sich durch Kriegsgefangenschaft, durch Bündnisse, durch Mischehen usw. von selbst ergeben, an kanaanitischem Wesen in die israelitischen Kreise eindrang, ist es ein unverrückbares religionsgeschichtliches Gesetz, daß die Religion irgendwie am Boden haftet[3]. Wer neuen Boden betritt, ist verpflichtet, dieses Bodens Göttern Verehrung zu zollen. Wehe, wo es nicht geschieht! Als nach dem Falle Samariens assyrische Kolonisten im eroberten Gebiete angesiedelt wurden, kannten sie die Verehrung des Landesgottes nicht und unterließen es, sich um sie zu bemühen. Alsbald schickte der zürnende Gott Löwen unter sie[4], d. h. daß der Schaden, den die im kriegdurchstürmten Land überhand nehmenden wilden Tiere anrichteten, nach allgemeinem Glauben als Strafe für die Vernachlässigung des Landesgottes angesehen wurde. So war es für das einziehende Israel einfach Pflicht, den Göttern des Landes den geforderten Tribut zu entrichten. Und diese Bodenständigkeit der Religion gilt noch in potenzierter Form von den eigentlichen Kultstätten. So ist es stets geschehen: die Eroberer verlegen ihre Kulte an die Stätten, welche die Heiligtümer der Besiegten waren. Das vordringende Christentum und der Islam haben es nicht anders gemacht; aber die Folgen blieben nicht aus: irgendwie blickt in der neugeweihten Kirche etwas vom alten Tempel und in der Moschee etwas von der einstigen Kirche durch. Und an jede Kultstätte knüpft sich etwas vom durchgehenden Charakter der ihr eigentümlichen Riten. Aber nicht nur mit Grund und Boden ist die Religion so eng verflochten, sondern zugleich mit der Beschäftigung seiner Bewohner. Wachsen Neuankömmlinge in diese Beschäftigung hinein, so bedeutet das die gleichzeitige Übernahme der frommen Bräuche und festlichen Anlässe, die von jeher aus ihr hervorgingen, mag man sich noch so stark bemühen, sie im Namen der eigenen Religion umzudeuten oder gar gewaltsam zu unterdrücken.

So entschieden führt Israels Auseinandersetzung mit Kanaan auf allen Seiten zu einer Mischung der Kulturen. Ihr Produkt haben wir im Folgenden kennen zu lernen.

[1]) V. Mos. 6$_{10}$ f. [2]) S. oben S. 101.
[3]) Vgl. 3. B. II. Kön. 5$_{17}$; Hes. 20$_{28}$. [4]) II. Kön. 17$_{25}$ ff.

Zweiter Abschnitt.
Israels Kultur in Palästina.

Erstes Kapitel.
Das Leben in Familie und Haus.

a) Geschlecht, Familie und Ehe.

Darf man aus dem, was beim Übergang eines Volkes zum seßhaften Leben des Bauern das Gewöhnliche ist, einen Schluß auf israelitische Verhältnisse ziehen, so steht zu erwarten, daß ganze Verwandtschaften, „Großfamilien", oft 3—4 Generationen stark, auf einem Grundstück zusammensitzen und dasselbe gemeinschaftlich bewirtschaften[1]. Die Erwartung scheint nicht zu täuschen. Als Saul von seiner Suche nach den Eselinnen nach Hause zurückkehrt, begegnet ihm auf dem Familiengut als erster sein Vetter[2]; allem Anschein nach wohnte er mit darauf, und noch das deuteronomische Gesetz (um 620) setzt voraus, daß volljährige Brüder beisammen wohnen[3]. Andererseits sieht man Abraham und Lot, die als Vettern zunächst gemeinsame Sache gemacht haben, sich trennen, weil bei der Größe ihrer Habe „das Land sie nicht trug, daß sie hätten beieinander bleiben können"[4], oder weil, nach der älteren Version[5], Zwietracht zwischen ihren Hirten entstanden war. Die Anlässe zur Auflösung der Geschlechter in einzelne Familien mögen sehr verschieden gewesen sein. Jakobs Trennung von Laban, zu dessen Hauswirtschaft Jakobs ganze Familie mitgehört hatte[6], erfolgt ja auch aus ganz besonderen Gründen[7]. Und wo man sich in Städten hinter festen Mauern niederließ, bedurfte es schon nach außen weniger als in der offenen Wüste des stärkeren Schutzes des vereinten Geschlechtes. Genug, mehr und mehr tritt als soziale Grundeinheit die Familie in den Vordergrund, wenn auch der alte Geschlechtszusammenhang, schon durch kultische Angewöhnung gestärkt[8], nicht vergessen wird. So empfindet noch zu Elisas Zeit die Frau in Sunem, bei der er eingekehrt ist, als eigentliche Bürgschaft ihrer Sicherheit, daß sie „inmitten ihres Geschlechtes" wohnt[9].

Die israelitische Familie ist vom einstigen Matriarchat, von dem sich wohl

---

[1]) S. Richard Hildebrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, I 1896 S. 94 ff., auch O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 1901, unter „Familie" II. Bis in die vierte Generation erinnert man sich auch der Namen der Ahnen, wie die alten Stammbäume I. Sam. 1 1 ff., 9 1 ff. zeigen. Zum Folgenden vgl. noch oben S. 85 Anm. 3 und S. Rauh, Hebräisches Familienrecht in vorprophetischer Zeit, 1907. [2]) I. Sam. 10 14. [3]) V. Mos. 25 5, vgl. noch Ps. 133 1.
[4]) I. Mos. 13 6. [5]) I. Mos. 13 7. [6]) I. Mos. 31 43. [7]) I. Mos. 31 1 ff.
[8]) Vgl. I. Sam. 20 6. [9]) II. Kön. 4 13 nach berichtigter Punktation.

noch vereinzelte Spuren erhalten haben[1], zum Patriarchat fortgeschritten, und wie jenes die Kehrseite uralter Polyandrie war, so hat dieses zur Kehrseite die Polygamie. Indessen fällt hier sofort eines in Betracht, was die mögliche Mehrzahl von Frauen wiederum einschränkt: die Frau ist Besitztum ihres Mannes. Das heißt, daß viele Frauen haben reich sein bedeutet, oder richtiger, daß man reich sein muß, um viele Frauen haben zu können. Ihre Zahl bestimmt sich also nach dem Vermögen[2], und ein größerer Harem ist in erster Linie ein Luxus, den sich nur die Reichen und Reichsten leisten können. Am ehesten die Könige oder die, die eine Art Königsrolle spielen. So lassen Gideons 70 Söhne[3] auf eine stattliche Anzahl seiner Frauen schließen. Von David kennen wir sieben Frauen mit Namen[4]. Salomo rühmt sich im Hohen Liede[5] seiner 60 Königinnen, seiner 80 Nebenfrauen und zahlloser Jungfrauen, eine andere Quelle[6] sagt ihm, in offenkundiger Übertreibung, 700 Weiber und 300 Kebsen nach[7]. Bei diesen königlichen Ehen spielen natürlich politische Motive mit. Die Verschwägerung mit starken einheimischen Geschlechtern oder fremden Fürstenhöfen steigert den Rückhalt des Königs.

Nicht von diesen Verhältnissen also darf man ausgehen, wenn man sich ein Bild israelitischen Familienlebens machen will. Vielmehr hat man vom Königshof zum gewöhnlichen Volk hinabzusteigen, um hier etwa das Verhältnis eines Elkana, des Vaters Samuels, zu seinen beiden Frauen, Hanna und Peninna, kennen zu lernen[8]. Oder man sieht in den Patriarchengeschichten den Spiegel der tatsächlichen Verhältnisse: Lamech hat zwei Frauen[9], Abraham nimmt sich neben Sara, die ihm überdies ihre Sklavin Hagar zum Verkehr überlassen hat[10], Ketura zum Weibe[11]. Von Isaak kennt man nur ein Weib, Rebekka; dagegen hat Jakob wieder zwei Frauen, Lea und Rahel, und verkehrt mit ihren Sklavinnen Silpa und Bilha. Von seinem Bruder Esau nennt die eine Quelle zwei, die andere drei Weiber[12]. Von Joseph ist wieder nur eine Frau bekannt, die ägyptische Asnath[13].

Wie man sieht, hält sich die Polygamie in engen Schranken; sie ist im wesentlichen kaum mehr als Bigamie, und das zuweilen nur in der Form, daß

[1]) S. oben S. 83 f. Nur zum Teil gehören hierher die Ehen Simsons mit der Thimniterin (Richt. 14 1 ff.) und mit Delila (16 4 ff.) sowie Gideons mit der Sichemitin (8 31). In diesen Fällen handelt es sich, entsprechend der arabischen „Çadiqa-Ehe" (vgl. Wellhausen, GGN 1893, S. 470 f.), um ein mehr freies Liebesverhältnis, eine Art Seitenstück zur römischen freien Ehe. Der Mann begibt sich in die Heimat der Frau, statt sie in die seine zu ziehen. Und wie man aus dem Beispiel Simsons zu Thimna sieht: die Genossen des Bräutigams werden nicht aus seinem Geschlechte gewählt, sondern ihm von den Stammverwandten der Frau zugesellt, vgl. ZATW IV (1884), S. 250–256.

[2]) Bei den Zēt in Abessinien kam eine Frau auf je 100 Kühe, die man besaß! GGA 1915, S. 462.

[3]) Richt. 9 2. [4]) I. Sam. 18 27, II 3 2–5. [5]) 6 8. [6]) I. Kön. 11 3.

[7]) Einer annähernd gleichen Zahl (über 900) rühmt sich im Islam Muhammed al-Ṭayib, ein Färber in Bagdad (Hastings, Encyclopaedia of Religion VIII, 470b). Bei einem König von Loango ist sie auf 7000 gesteigert (Ed. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe, deutsch 1893, S. 437). Über Übertreibungen bei Zahlangaben s. unten im dritten Kapitel.

[8]) I. Sam. 1. [9]) I. Mos. 4 19. [10]) I. Mos. 16 1 f.

[11]) I. Mos. 25 1 (nach der jetzigen Zusammenstellung der einzelnen Erzählungen allerdings erst nach Saras Tod). [12]) I. Mos. 26 34, 36 2 f. [13]) I. Mos. 41 45. 50.

sich der Mann neben der Frau eine Kebse hält, die den Rang der Sklavin einnimmt. Was in den genannten Beispielen die Frau veranlassen kann, selber ihrem Manne ihre Sklavin zuzuführen, ist ihre Kinderlosigkeit. Und das führt auf den Kernpunkt: in der israelitischen Ehe kommt alles auf Kindererzeugung an[1]. Denn Kinderadoption, die sie einigermaßen hätte ersetzen können, ist im Alten Testament so gut wie unbekannt[2]. Die Hochschätzung der Nachkommenschaft aber, zumal der männlichen, ist ein durchgehender Zug der israelitischen Familie. Noch der Psalmist[3] sagt:

„Wie Pfeile in Heldenfaust, so sind Söhne der Jugend,
Wohl dem Manne, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat!"

Diese Hochschätzung der Nachkommenschaft, die letztlich kultischen Hintergrund hat, bedingt die Hochschätzung der Ehe überhaupt. Diese wie jene ist einfach Ausdruck der Tatsache, daß die Familie unter allen Umständen erhalten werden muß. Es wäre auch niemand auf den Gedanken gekommen, eine neue zu gründen; nur die vorhandene gilt es fortzusetzen. Das aber ist ein der Familie so tief eingewurzelter Trieb, daß sie selber ängstlich über ihren Fortbestand wacht[4] und dem Gemeinwesen in Fragen der Eheschließung zunächst noch keinerlei Rechte erwachsen. Vielmehr ist es Aufgabe der Eltern, namentlich des Vaters[5], der die vorhandene Familienmacht und Familientradition verkörpert, für die richtige eheliche Verbindung seiner Kinder, vor allem seiner Söhne, zu sorgen, wobei der eigene Wille der Nupturienten bei der Wahl nur nebenbei in Betracht kommt[6]. So schickt Abraham seinen treuen Diener, um seinem Sohne Isaak das rechte Weib zu holen[7], Isaak seinerseits legt seinem Sohne ans Herz, wen er sich freien soll[8], Juda freit für seinen Sohn Ger die Thamar[9] usw. Sogar die Konkubine bestimmt der Vater dem Sohne[10]. Soweit wie in Babel kam es in Israel freilich nicht: in Babel war eine Ehe, die der junge Mann ohne Einwilligung seines Vaters einging, ungültig[11]. Isaak und Rebekka dagegen sind die fremden Frauen ihres Sohnes Esau zwar ein Dorn im Auge[12], ebenso wie Simsons Eltern die philistäische Schwiegertochter[13]; hier wie dort aber behalten die einmal eingegangenen Verbindungen ihre Gültigkeit.

Was in den betreffenden Fällen die Verbindungen den Eltern unerwünscht macht, ist, daß sie mit Volksfremden vollzogen werden. Labans Wort an Jakob: „Besser, ich gebe meine Tochter dir, als daß ich sie einem fremden Manne gebe"[14], scheint getreuer Ausdruck der allgemeinen Stimmung gewesen zu sein: man bevorzugte die Heirat im eigenen Stamm und Geschlecht, und besonderer

---

[1]) Das geht im babylonischen Recht so weit, daß nach dem Tod einer kinderlosen Frau ihr Vater die Summe, um die sie der Mann gekauft hat, zurückerstatten muß, Hammurapi § 163 f.

[2]) Doch vgl. I. Mos 48 5, 50 23. Das Gesetz Hammurapis (§ 185 ff.) rechnet dagegen stark mit ihr. [3]) Ps. 127 4 f.; vgl. Spr. 17 6.

[4]) Vgl. das oben S. 97 über das Levirat Ausgeführte.

[5]) I. Mos. 21 21 tut es die Mutter, 24 55 Mutter und Bruder; 24 50 ist der Vater, Bethuel, nachgetragen.

[6]) I. Mos. 24 58; I. Sam. 18 20. [7]) I. Mos. 24. [8]) I. Mos. 28 1 f.

[9]) I. Mos. 38 6. [10]) II. Mos. 21 9.

[11]) Vgl. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrier, 1913, S. 119.

[12]) I. Mos. 26 35, 27 46. [13]) Richt. 14 3. [14]) I. Mos. 29 19.

Beliebtheit scheint sich, wie z. B. auch bei den Arabern, die Ehe zwischen Vetter und Base erfreut zu haben: das lehrt nicht allein das Beispiel Isaaks[1] und Jakobs[2], sondern auch Rehabeams[3]. Moses Eltern waren nach der Tradition[4] Neffe und Vaters Schwester. Aber die Verhältnisse waren stärker als die frömmsten Wünsche der Eltern, und die Verwandtschaftsheiraten werden durch die vielen Fälle des Konnubiums mit Kanaanitern[5] sicherlich mehr als aufgewogen.

Haupt der Familie ist der Vater, schon als selbständiger Träger des Familienkultes[6]. Mit dieser kultischen Vorrechtsstellung des Vaters hängt seine rechtliche Autorität zusammen, zumal nach Seiten des Privatrechtes. Beispielsweise ist der Vater frei, einem anderen als dem ältesten Sohne das Erstgeburtsrecht zuzusprechen[7], bis das deuteronomische Gesetz dagegen Einspruch erhebt[8]. Ohne väterliche Zustimmung darf der Sohn keinen Dienst übernehmen[9], und der Wille des Vaters kann die Kinder in Sklaverei bringen[10]. Selbst über den Körper seiner Töchter verfügt er: unbedenklich ist Lot bereit, die Ehre der seinen preiszugeben, wo es den Ruf seiner Gastlichkeit zu retten gilt[11]. Dagegen scheinen des Vaters strafrechtliche Befugnisse innerhalb seiner Familie mit der Zeit eingeschränkt worden zu sein. Einst mag auch für Israel gegolten haben, was z. B. römischer Rechtsbrauch war, daß der Vater über Leben und Tod seiner Kinder die Macht hatte[12]. Nach deuteronomischer Vorschrift[13] darf über den ungehorsamen Sohn auf die Klage des Vaters hin der Tod nur durch Beschluß der Stadtältesten verhängt werden, und höchstens darin liegt noch eine Erinnerung an die frühere väterliche Strafgewalt, daß die Steinigung der gefallenen Tochter „vor der Türe ihres väterlichen Hauses" vor sich gehen soll[14].

Die Macht der Frau im Hause beruht auf ihrer Stellung als Mutter. Mutter zu werden ist der sehnlichste Wunsch des israelitischen Weibes. „Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich!" ruft eine Rahel[15], und stiller, wenn auch nicht minder leidenschaftlich wird ein gleiches Verlangen manche andere Frau in heißem Gebete vor ihrem Gott ausgebreitet haben wie Hannah im Tempel zu Silo[16]. Daneben verstand man sich auf sinnlichere Mittel, sich Kindersegen zu eigen zu machen. Die Mandragore oder der Alraun, von dem einmal die Rede ist[17], mag eines neben mehreren dieser Art gewesen sein[18]. „Zu Tausend und Abertausenden" zu werden, ist der überschwängliche Segenswunsch, den die junge Frau schon mit in die Ehe bekommt[19]. Und man wußte, warum sie des Kindersegens so stark bedürftig war. Es läßt tief blicken, daß der Name

[1]) Isaaks Vater, Abraham, ist der Bruder Nahors, des Großvaters Rebekkas (I. Mos. 24 15).

[2]) Jakobs Mutter, Rebekka, ist Schwester Labans (I. Mos. 24 29), des Vaters Leas und Rahels.

[3]) Sein Weib Maacha ist Tochter Absaloms, des Bruders seines Vaters Salomo (I. Kön. 15 2).

[4]) Vgl. II. Mos. 6 16. 18. 20, IV 26 59. [5]) S. oben S. 105. [6]) S. unten Kap. 5.

[7]) I. Mos. 48 17 ff., 49 4; vgl. I. Kön. 1 13. [8]) V. Mos. 21 15 ff.

[9]) Vgl. I. Sam. 16 22. [10]) II. Mos. 21 7; Neh. 5 2.

[11]) I. Mos. 19 8; vgl. Richt. 19 24; dagegen III. Mos. 19 29.

[12]) I. Mos. 42 37, vgl. 38 24; Sach. 13 3. Man denke auch an die einstigen Erstgeburtsopfer [13]) V. Mos. 21 18 ff. [14]) V. Mos. 22 21. [15]) I. Mos. 30 1. [16]) I. Sam. 1 10 ff.

[17]) I. Mos. 30 14 ff. [18]) Vgl. meinen Artikel: Zur Volkskunde der alten Juden im Schweiz. Archiv für Volkskunde XVII (1913), S. 4. [19]) I. Mos. 24 60.

der zweiten Frau Sara[1] ist, was die „Feindin" bedeutet. Als handelte es sich in diesen Verhältnissen um Feindschaft als Selbstverständlichkeit! Welcher Frau da Kinder versagt blieben, die war wie von der Natur zum Kampf mit der glücklicheren Nebenbuhlerin entwaffnet[2]. Die Unerquicklichkeit der Zustände, in die man an diesem Punkte einen Einblick gewinnt, war groß genug, um mit der Zeit humanen Gesetzgebern Schutzmaßregeln in die Feder zu diktieren. Geschah es früher unbedenklich — man ersieht es aus dem allbekannten Beispiel Jakobs —, daß, wie z. B. in Babel[3] der Mann eine Frau zu ihrer Schwester noch bei ihren Lebzeiten hinzunehmen durfte, so sollte das fortan unzulässig sein[4]: natürliches geschwisterliches Empfinden wenigstens sollte von so viel Gift verschont bleiben. Auch zeigt sich die Gesetzgebung bemüht, vom ungleichen Verhältnis des Mannes zu seinen beiden Frauen für den Fall, daß beide Kinder haben, nichts auf des Vaters Verhältnis zu den Kindern abfärben zu lassen[5]. Blieb die Frau kinderlos, so hatte sie noch das Mittel zur Verfügung, daß sie ihrem Manne ihre Leibmagd zuführen konnte: ein Kind aus solcher Ehe wurde ihr selber zugerechnet. Dabei ist für uns das Auffälligste, daß für das Erbrecht der Kinder ihr Ursprung von der Mutter keinerlei Unterschied ausmacht: Ismael, der Sohn der Sklavin, hätte sich mit Isaak, dem Sohne ihrer Herrin, in das Erbe des Vaters geteilt, wenn dem nicht Sara durch Vertreibung Hagars und deren Söhnchens zuvorgekommen wäre[6]. Ebenso wird Jephta von seinen Brüdern vertrieben, weil sie ihn, den Sohn sogar einer gewöhnlichen Hure, nicht wollen miterben lassen[7], unvertrieben hätte er also mitgeerbt! So wenig hat der alte Israelit in rechtlicher Hinsicht einen Begriff von dem, was wir unter „Legitimität" der Geburt verstehen. Auf die Herkunft vom Vater kommt alles an, — das ist in der Tat vollendeter Ausdruck des zur Herrschaft gekommenen Patriarchates.

Die Frau ist Nebensache. In dem, was man von ihr vernimmt, kommt man keinen Augenblick in Gefahr zu vergessen, daß ihr Mann ihr Herr und Meister ist. Bis in ihre religiöse Entscheidungsfreiheit hinein greift unter Umständen seine Übermacht. Noch ein spätes kasuistisches Gesetz[8] redet ausführlich von Gelübden der Frau, welche ihr Mann gültig oder ungültig zu machen vermag. Vor allem besitzt der Mann volle Freiheit, außer mit seiner Frau beliebig viel ehelichen Umgang zu pflegen. Ehebruch begeht er damit nicht. Er kann überhaupt, wie richtig gesagt worden ist[9], nicht seine eigene, sondern nur eine fremde Ehe brechen, während das Weib nur die eigene bricht. Das heißt, daß von Ehebruch beim Manne bloß die Rede ist, sofern er durch den Umgang mit dem Weibe eines Anderen in dieses Anderen Ehe eingreift. Mit ihm allein bekommt er es denn auch zu tun, dagegen nicht mit der Familie der eigenen Frau. Rechtlich wenigstens nicht. Seine Frau hat sich ihm gegenüber überhaupt nicht

[1]) Der Ausdruck ist nicht erst hebräisch, sondern schon gemeinsemitisch.

[2]) Vgl. I. Mos. 16 4, 30 15. Sara kommt es wenigstens zu Gute, daß sie als Herrin Hagars diese vertreiben kann.

[3]) Vgl. H. Winckler, Geschichte Israels 1895 II S. 58.

[4]) III. Mos. 18 18. Das auf diese Stelle sich gründende Verbot der anglikanischen Kirche, die Schwägerin zu heiraten, übersieht die Hauptsache: „bei ihren Lebzeiten"!

[5]) V. Mos. 21 15—17. [6]) I. Mos. 21 10 ff. [7]) Richt. 11 1 f. [8]) IV. Mos. 30 7 ff.

[9]) Stade, Geschichte des Volkes Israel 1887 I S. 386.

zu beklagen, wenn er ihr nur den nötigen Lebensunterhalt und ehelichen Verkehr nicht vorenthält[1].

Es steht aber jeden Augenblick in der Macht des Mannes, die Frau zu entlassen. Die Entlassung kommt lediglich einem Eigentumsverzicht des Mannes gleich; denn die Summe, um die er sich sein Weib gekauft hat, erhält er nicht zurück. Die Form der Ehescheidung ist möglichst einfach: es genügt, daß der Mann dem Weibe den Scheidebrief gebe[2], und dessen ganzer Inhalt war vielleicht nicht mehr als die kurze Formel: „Sie ist nicht mein Weib, und ich bin nicht ihr Mann“[3]. Wo die Scheidung dem Manne so leicht gemacht war, ist nicht verwunderlich, daß er von seinem Rechte überreichen Gebrauch machte. Von dieser Voraussetzung aus wird man es zu verstehen haben, daß sich die deuteronomische Gesetzgebung veranlaßt sieht, allzu leichtfertiger Ehescheidung den Riegel zu stoßen; abgesehen davon, daß sie das Scheidungsrecht in einzelnen Fällen überhaupt aufhebt[4], stellt sie den Grundsatz auf, daß der Mann das Weib, von dem er sich geschieden hat, nicht wieder aufnehmen dürfe, nachdem es eines anderen Mannes Weib geworden sei[5]. Bedeutet das alles aber nur leichte Eingriffe in die Bewegungsfreiheit des Mannes, so gab es für die Frau überhaupt keine Möglichkeit, die einmal eingegangene Ehe zu lösen[6]. Einen gewissen moralischen Rückhalt mochte sie an der eigenen Familie finden, wenn diese dazu mächtig genug war, und so begreift sich noch von hier aus, daß man Töchter vorzugsweise in der Nähe verheiratet sah, um sie unter den Augen zu behalten. Auf Untreue des Weibes stand der Tod[7], wohl durch Steinigung, wobei es vielleicht nackt vor dem Volke hingestellt wurde[8].

Nach alledem ist klar, daß bei der israelitischen Ehe nicht von Vertragsehe gesprochen werden kann in dem Sinne, daß die beiden Kontrahenten gleich oder auch nur annähernd gleichberechtigt gewesen wären. Nicht als schlösse das den Gebrauch eines ehelichen Vertrages aus. Bezeugt ist ein solcher zwar erst in viel späterer Zeit[9]; aber in Babel ist er uralt, und Hammurapi[10] bestimmt, daß wo einer eine Ehefrau genommen, jedoch einen Vertrag in Beziehung auf sie nicht abgeschlossen habe, das betreffende Weib gar nicht als Ehefrau gelten solle. Unter solchen Umständen ist es vielleicht erlaubt, ihn, der Form nach möglicherweise sogar nach babylonischem Muster, auch für Altisrael anzunehmen. Es mögen darum hier zwei zusammengehörige babylonische Urkunden dieser Art eingeschaltet sein[11], um so mehr, als die in ihnen vorausgesetzten Verhältnisse, Verheiratung eines Mannes mit einer Frau und deren Dienerin zugleich, auch aus israelitischen Erzählungen wohlbekannt sind[12].

---

[1]) Das ist, was wenigstens die als Konkubine verwendete Sklavin rechtlich zu beanspruchen hat, II. Mos. 21 10.

[2]) V. Mos. 24 1; Jes. 50 1; Jer. 3 8. [3]) Hos. 2 4. [4]) V. Mos. 22 19. 29.

[5]) V. Mos. 24 1–4. Von dem in dieser Vorschrift enthaltenen Verbot weiß Hosea noch nichts, sofern es richtig ist, daß sich Hos. 3 1 ff. auf sein früheres Weib Gomer bezieht; vgl. auch II. Sam. 3 14 ff. Der Koran verlangt umgekehrt als Bedingung der Wiederaufnahme einer Geschiedenen, daß sie inzwischen von einem anderen zum Weib genommen sei. [6]) Anders bei Hammurapi § 142. [7]) V. Mos. 22 22, III 20 10.

[8]) Vgl. Hes. 16 37 f.; Hos. 2 5. 12. [9]) Tob. 7 13. [10]) § 128.

[11]) Nach Bruno Meißner, Aus dem altbabylonischen Recht 1905, S. 23 f.

[12]) Jakob mit Lea-Silpa sowie Rahel-Bilha!

Der Vertrag mit der Hauptfrau lautet:

„Taram-Sagila[1] samt der Iltani[2], die Tochter des Sinabuschu, hat Arad-Schamasch beide zur Ehe und Gemahlschaft genommen. Wenn Taram-Sagila und Iltani zu ihrem Manne Arad-Schamasch: ‚Du bist nicht unser Mann' sprechen, soll man sie vom Turme hinunterwerfen. Wenn aber Arad-Schamasch zu seinen Frauen Taram-Sagila und Iltani: ‚Nicht bist Du mein Weib' spricht, sollen sie aus dem Hause und Hausgerät weggehen. Und Iltani soll die Füße der Taram-Sagila waschen, ihren Stuhl in das Haus ihres Gottes tragen, soll sie frisieren (?) und ihr Wohlergehen (?) sich angelegen sein lassen. Was versiegelt ist, soll sie nicht öffnen, und täglich soll sie 10 (?) Ka Mehl mahlen und für sie backen."

Der Vertrag mit der Nebenfrau lautet:

„Die Iltani, die Schwester[3] der Taram-Sagila, hat von Schamaschschatu, ihrem Vater, Arad-Schamasch, der Sohn des Ki-ennam zur Ehe genommen. Ihre Schwester Iltani wird sie (die Taram-Sagila) frisieren, ihr Wohlergehen (?) sich angelegen sein lassen und ihren Stuhl nach dem Tempel des Marduk tragen. Alle Kinder, die schon geboren sind und die sie noch gebären wird, sind ihrer beider Kinder. Wenn sie zu ihrer Schwester Iltani: ‚Nicht bist du meine Schwester' spricht, [so soll sie aus dem Hause gehen (?), und wenn Iltani zur Taram-Sagila: ‚Nicht bist Du meine Schwester'] spricht, so soll man ihr ein Mal machen und sie für Geld verkaufen. Wenn Arad-Schamasch zu seinen Frauen: ‚Nicht seid ihr meine Frauen', spricht, soll er 1 Mine Silber bezahlen. Wenn beide aber zu ihrem Manne Arad-Schamasch: ‚Nicht bist Du unser Mann' sprechen, soll man sie erwürgen und in den Fluß werfen"[4].

Wie immer es sich mit der Existenz derartiger Verträge in Israel verhalten habe, — ausgesprochen oder unausgesprochen besteht die Tatsache zu Recht, daß das Weib ganz und gar Eigentum seines Mannes ist. Das zeigt schon die Art und Weise, wie er sich das Weib erwirbt. Er erkauft es sich durch den sogenannten Mohar, d. h. die Summe, die er dem Vater der Braut für sie erstattet[5]. Im Durchschnitt scheint sie 50 Silbersekel, also ungefähr 125 Mark betragen zu haben[6]. Im einzelnen freilich wird immer gefeilscht worden sein[7], und Töchter Vornehmer, gar Prinzessinnen, waren natürlich teurer[8]. Bezahlt wurde die Kaufsumme bei der Verlobung. Infolgedessen macht rechtlich die Verlobung, nicht die Verheiratung das Mädchen zur Frau des Mannes. Im Falle einer Vergewaltigung wird denn auch die Verlobte nach deuteronomischem Gesetz[9] behandelt, als wäre sie schon ihres Mannes Weib, und Lots Schwiegersöhne werden noch vor der Hochzeit zu Lots Familie gerechnet[10]. Im übrigen ist es überhaupt fraglich, inwiefern für die alte Zeit von einem eigentlichen Brautstande gesprochen werden kann: zuweilen folgt die Hochzeit unmittelbar auf die Erstattung des Mohar[11]. Die Stelle des „Mohar" kann übrigens eine persönliche Dienstleistung vertreten, und diese „Dienstehe"[12] geht der „Kaufehe"

[1]) Name der Hauptfrau. [2]) Name der Nebenfrau.

[3]) Schwestern werden nach babylonischer Anschauung die beiden Frauen durch Ehelichung eines und desselben Mannes.

[4]) Einen weiteren Ehekontrakt (aus der Zeit Nabupolassars) teilt Greßmann TBAT I S. 139 mit.

[5]) Es ist also irreführend, wenn Luther den Ausdruck mit „Morgengabe" wiedergibt.

[6]) Vgl. V. Mos. 22$_{29}$ mit II 22$_{15}$. [7]) Vgl. I. Mos. 34$_{12}$. [8]) Vgl. I. Sam. 18$_{18.\,23}$.

[9]) V. Mos. 22$_{23-27}$. [10]) I. Mos. 19$_{12}$ ff.

[11]) Vgl. z. B. I. Mos. 29$_{21}$; dagegen V 20$_{7}$, 28$_{30}$; Jer. 2$_{2}$.

[12]) Vgl. dazu Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz I 1894, S. 318 ff.; denselben, Studien zur Entwickelungsgeschichte des Familienrechts 1889, S. 217 ff.

im allgemeinen noch voraus. So dient bekanntlich Jakob um seine beiden Frauen je sieben Jahre[1]. Unter Umständen besteht der Dienst in einer kriegerischen Leistung: Erstürmung einer feindlichen Stadt[2], Erlegung eines gefürchteten Feindes[3] u. ä. Saul war perfid genug, von David als Mohar für seine Tochter Michal 100 Philistervorhäute zu verlangen[4]; natürlich sollte er sich daran verbluten.

Gehen die Mädchen nicht ohne Kaufpreis in den Besitz ihres Mannes über, so heißt das, daß sie für ihre Eltern ein gewisses Kapital darstellen. Heute noch, wo in Palästina die Brautkaufsumme bis auf das Fünfzehnfache gestiegen ist[5], gilt von diesem Gesichtspunkte aus, daß auf die Geburt eines Mädchens hin auch der Ärmste wieder Kredit erhält[6]. Das ist und war wenigstens ein gewisser Ersatz für die im übrigen ganz ungleich größere Wertschätzung männlicher Nachkommenschaft[7]. Über die Brautsumme konnte nämlich der Vater völlig frei verfügen. Er galt allerdings für knauserig, wenn er davon, sofern er wenigstens vermögend war, seiner Tochter nicht etwas abtrat[8]. Eine eigentliche Mitgift war im übrigen Privileg der Begüterten: eine ägyptische Königstochter bringt ihrem königlichen Gatten eine ganze Stadt, Gezer[9], eine Wüstentochter ihrem Scheich ein Brunnenrecht in die Ehe mit[10]. Die gewöhnlichste Mitgabe war eine Sklavin zum persönlichen Dienst der Frau: so hat Sara die Hagar[11], Rebekka bekommt ihre Amme[12], Rahel die Bilha[13], Lea die Silpa[14], und in allen Fällen steht der Herrin über diese Sklavin das freie Verfügungsrecht in der Ehe zu[15]. Vom Bräutigam empfängt die Braut wohl Geschenke[16], aber sie haben mit der Brautkaufsumme nichts zu tun; sie bilden freilich unter Umständen den Grundstock eines eigenen Frauenvermögens[17]. Frei von allen Leistungen dem Brautvater wie der Braut selber gegenüber war der Mann, der sich die Kriegsgefangene zum Weibe nahm[18]; man darf darin einen letzten Rest einstiger Raubehe sehen, deren Spuren auch sonst einmal[19] im Alten Testament zu entdecken sind. Als Bedingung verlangt deuteronomische Vorschrift[20] vom Betreffenden nur, daß er ihr in seinem Hause einen Monat Zeit lasse, um Vater und Mutter zu betrauern, das Haupt zu scheren, die Nägel zu beschneiden und die Gefangenentracht abzulegen.

Mit der Brautkaufsumme, die der Israelit erlegt hat, hat er sich eine

---

[1]) I. Mos. 29 20. 27. [2]) Jos. 15 16 f. = Richt. 1 12 f. [3]) I. Sam. 17 25, 18 17.

[4]) I. Sam. 18 25.

[5]) Nach L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel, S. 87, schwankt sie gegenwärtig zwischen 4000—10000 Piaster, je nach Ansehen der Familie, sowie Eigenschaften, Gestalt und Alter des Mädchens.

[6]) ZDPV IV 1881, S. 63. [7]) S. oben S. 109.

[8]) Vgl. I. Mos. 31 15 f. Dagegen galt in Babel schon zu Hammurapis Zeiten, daß das Kaufgeld der Frau aufbewahrt blieb, um später auf ihre Kinder überzugehen, wenn nicht schon ihr Mann die Nutznießung, wenigstens der Zinsen, zu seinen Handelsunternehmungen hatte (Jastrow, The Civilization of Babylonia and Assyria 1915, S. 346). Der Koran setzt als stehende Sitte voraus, daß die Frau den Mahr (= Mohar) erhält.

[9]) I. Kön. 9 16. [10]) Jos. 15 19 = Richt. 1 15. [11]) I. Mos. 16 1. [12]) I. Mos. 24 59.

[13]) I. Mos. 29 29. [14]) I. Mos. 29 24. [15]) I. Mos. 16 2. 6, 30 3 f., 9.

[16]) I. Mos. 24 53, 34 12; vgl. Ilias XI 243 ff.

[17]) Vgl. I. Mos. 31 16; I. Kön. 18 19., II 8 5 f. und Rauh, S. 23. Auch das Gesetz Hammurapis setzt eigenes Frauenvermögen voraus (§ 162 f., 167, 171).

[18]) V. Mos. 20 14, vgl. I. Kön. 20 3. [19]) Richt. 21 6 ff. [20]) V. Mos. 21 10 ff.

Arbeitskraft erworben; denn Arbeit und viel und z. T. anstrengende Arbeit ist das Los der israelitischen Frau, und daraufhin ist sie schon als Mädchen im elterlichen Hause erzogen worden. Es darf darum nicht wunder nehmen, daß sie unter den andauernden Anstrengungen, zumal im orientalischen Klima, im allgemeinen rasch altert. Es wäre aber wenig zutreffend, wollte man sie sich etwa nur als Sklavin ihres Mannes vorstellen. Wie überall kam es im Einzelfall auf die Persönlichkeit an. Eine Frau vom tapferen Charakter einer Abigail bringt es ohne Mitwissen ihres Mannes durch kluges, selbständiges Handeln dahin, von ihrem Anwesen großen Schaden abzuhalten[1]. Klugheit scheint überhaupt eine nicht zu seltene Gabe israelitischer Frauen gewesen zu sein[2], Klugheit und Energie[3]. Eine Debora begeistert mit ihrer Initiative einen Helden vom Schlage Baraks und ein ganzes Volk zu kühner Erhebung[4]. Eine Jaël nimmt sogar den mörderischen Hammer zur Hand, um in ihrem Zelte den Feind zu erschlagen[5]. Die liebenswürdige Geschäftigkeit einer Ruth macht sich dem reichen Bauern Boas so unentbehrlich, daß er nicht mehr von ihr läßt. Zweifellos mußte auf solchem Boden viel echte eheliche Liebe gedeihen. Kaum irgend einmal ist ihr Lob schöner gesungen worden als in den Worten des Hohen Liedes[6]:

„Stark wie der Tod ist die Liebe,
Unerbittlich wie Scheol[7] die Leidenschaft.
Viele Wasser können Liebe nicht auslöschen,
Ströme schwemmen sie nicht fort."

Und mag das Hohe Lied einer späteren Zeit entstammen, so kennen wir aus der früheren nicht bloß das rührende Verhältnis eines Elkana zu einer Hanna, der kinderlosen, die ihm mehr wert ist als zehn Söhne[8], sondern vor allem einen Hosea, durch dessen Leben eine große Liebe gegangen ist, so unwürdig das Weib war, der er sie schenkte. Für Naturen von seiner Gefühlstiefe ist die Monogamie die selbstverständliche Form der Ehe, wird sie ihm in dieser Form doch geradezu zum Spiegelbild des Verhältnisses von Gott und Volk[9]. Wie tiefe Wurzeln der Gedanke der Monogamie als des von der Natur selbst gegebenen ehelichen Verhältnisses im Denken der geistigen Elite Israels hatte, zeigt unwiderleglich schon die alte Darstellung der Schöpfungsgeschichte. Damit aber mußte die Schätzung der Frau eine mächtige Steigerung erfahren. Es ist nicht zufällig, daß in der späteren Fassung des Dekaloges das Weib aus dem Gesamtbesitz des Mannes als selbständige Größe herausgehoben wird[10]. Daß in den Händen eines ehrgeizigen Weibes die Steigerung der Macht zu selbstischen Zwecken mißbraucht werden konnte, darf nicht Wunder nehmen: eine Bathseba bringt es mit ihren Umtrieben fertig, dem altersschwachen David, entgegen den besser begründeten Ansprüchen von Salomos älterem Bruder Adonija, das Versprechen der Thronfolge Salomos, ihres Sohnes, abzugewinnen[11]. Anderes hat

[1]) I. Sam. 25 18 ff. [2]) Typisch kluge Frauen II. Sam. 14 2 ff., 20 16.
[3]) Vgl. I. Mos. 16 5 ff., 27 13 f., 42 f. [4]) Richt. 4 f. [5]) Richt. 4 18 ff., 5 24 ff.
[6]) 8 6 f. [7]) Unterwelt. [8]) I. Sam. 1 8.
[9]) Dasselbe Bild später oft, z. B. Jer. 2 2, Hes. 16 8, Jes. 50 1.
[10]) Vgl. V. Mos. 5 18 mit II 20 17. Wie das Deuteronomium auch sonst die Stellung des Weibes zu heben sich bemüht, ergibt sich aus Stellen wie 21 10 ff., 22 13 ff., 24 1 ff.
[11]) I. Kön. 1 11 ff.

der sittliche Ernst der Propheten den üppig gewordenen Frauen ihrer Zeit vorzuwerfen[1]: hier protestiert Amos[2] gegen ihre frivolen Lockungen zu Schlemmen und Prassen in Samarien, dort Jesaja[3] gegen ihre freche Koketterie auf den Straßen Jerusalems.

Wie freudlos dagegen das Los der **Witwen** war, ist aus einer Reihe von prophetischen wie gesetzlichen Stellen[4] zu schließen, die sie der Schonung und Wohltätigkeit empfehlen. Wenn es auch nicht an Fällen fehlt, in denen Witwen selbständig über Besitz verfügen[5], so scheinen sie doch für gewöhnlich vom Erbe ausgeschlossen zu sein; später sind sie es von Gesetzes wegen[6], und für die ältere Zeit gilt wahrscheinlich sogar, daß sie selber als Teil des Besitztums des Verstorbenen von den Kindern übernommen wurden[7], während die kinderlosen in das elterliche Haus zurückkehrten[8]. Übrigens war es später der Witwe unbenommen, wieder zu heiraten[9].

b) Die Kinder.

Nicht ohne Stolz rühmt eine alte Quelle[10], wie leicht die israelitischen Frauen gebären[11]. Heute noch kommt es vor, daß palästinensische Fellachenweiber mitten auf dem Wege niederkommen und dann mit dem Neugeborenen, schwere Lasten auf dem Rücken tragend, dem entfernten Heimatdorf zuwandern[12]. Die israelitische Familie ist denn auch im allgemeinen kinderreich.

Das neugeborene Kind wird nicht nur gewaschen, sondern mit Salz eingerieben[13]. Dies letztere geschieht in Palästina bis auf den heutigen Tag[14] und bezweckt, das Kind gegen böse, dämonische Einflüsse zu schützen; denn Salz gilt im Volksglauben[15] als kräftiges Abwehrmittel[16]. Demselben Zweck, das Kind gegen böse Einflüsse zu schützen, dient zu einem guten Teil auch die Namengebung. Denn dem alten Hebräer ist der Name etwas sehr viel anderes als nur Schall und Rauch. Im Namen stellt sich das Wesen seines Trägers dar, und es ist keineswegs gleichgültig, was für einen Namen er trage. Das um so weniger, als man beim Namen gerufen wird. Der Ruf aber tritt wie jedes gesprochene Wort als ganz reale, sinnliche und seinen Inhalt verwirklichende Kraft in die

---

[1]) Man denke auch schon an die Zeichnung Isebels I. Kön. 21 7 ff.

[2]) 4 1 [3]) 3 16–24.

[4]) Z. B. Jes. 1 17, 10 2; Mi. 2 9; II. Mos. 22 21, V 10 18, 14 29, 24 19. 21. Einen konkreten Fall von Witwenbedrückung meldet II. Kön. 4 1.

[5]) Vgl. Ruth 4 3; auch die Mutter Michas Richt. 17 2 ff. scheint als Witwe vorgestellt werden zu müssen. [6]) IV. Mos. 27 8–11.

[7]) Vgl. II. Sam. 3 7 f., 16 21 f.; I. Kön. 2 21 f. [8]) I. Mos. 38 11, III 22 13; Ruth 1 8.

[9]) Ruth 1 9 ff. [10]) II. Mos. 1 19.

[11]) Auf die 600 000 Israeliten in Ägypten sollen nur zwei Hebammen kommen (II. Mos. 1 15)! Von einer schweren Geburt redet I. Mos. 35 16, vgl. I. Sam. 4 19 f.

[12]) Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, S. 2.

[13]) Hes. 16 4. [14]) ZDPV IV 1881 S. 63.

[15]) Der alte Aberglaube klingt noch bis ins offizielle Kirchengebet hinein, mit dem im altchristlichen Taufritus das dem Katechumenen zu reichende Salz geweiht wurde: „Wir bitten dich, Herr unser Gott, daß dieses Salz im Namen der Dreieinigkeit zu einem heilbringenden Sakrament werde, um den bösen Feind zu vertreiben."

[16]) Auch die Einreibung des Gaumens mit Dattelsaft scheint einst geübt worden zu sein; das zeigt die Etymologie des Wortes (chanak), das später „einweihen" bedeutet.

Welt hinein[1]. Es kommt vor, daß der Araber vor den Worten eines Fluchenden das gefährdete Kind platt zu Boden wirft, damit die Worte es nicht treffen[2]. Darum ist es nicht gut, einen Unheil verkündenden Namen zu bekommen. Sterbend kann Rahel über den Sohn, dessen Geburt ihr das Leben kostet, gerade noch „Benoni", d. h. „mein Schmerzenskind" rufen. Aber diesen Namen wendet sein Vater in Benjamin, d. h. „Sohn der Rechten"[3], wobei die Rechte als die Glückbringende verstanden sein will. Also Namen müssen einen möglichst euphemistischen Klang haben. Mit besonderer Vorliebe werden sie mit einem Gottesnamen zusammengesetzt. Damit wird des Gottes Beistand auf den Namensträger herabgefleht, wo nicht gar magisch herabgezwungen. In anderen Fällen mag die Wahl eines möglichst abstoßenden[4] oder auch eines irreführenden[5] Namens ursprünglich die Abwehr schadenbringender gefürchteter Wesen bezweckt haben. Sehr oft erfolgt, wie bei anderen Völkern[6], die Namengebung nach der zufälligen Situation, unter der sich die Geburt abspielt[7]. Zunächst ist es die Mutter, die dem Kinde den Namen gibt[8]. Mit der Zeit tritt darin der Vater an ihre Stelle[9]. Immer aber ist der Name Eigenname, nicht Geschlechtsname; nur wo es die Unterscheidung Gleichnamiger gilt, wird gerne der Vatername hinzugefügt[10]). Auch doppelte Namen kommen vor[11].

Daß die Verbindung der Namengebung mit der Beschneidung, wie sie aus der Geschichte Jesu[12] allbekannt ist, für die alte Zeit nicht gilt, ist nach unseren früheren Ausführungen[13] über die Beschneidung als ursprünglichen Pubertätsritus leicht verständlich. Darf man aus dem späteren Gesetz[14] auf älteren Brauch schließen, so pflegte sie am achten Tage nach der Geburt vollzogen zu werden, während das Kind seinen Namen unmittelbar nach der Geburt empfängt. In die früheste Kindeszeit fällt vielleicht auch die Tätowierung, die nach dem Obigen[15] ursprünglich ebenfalls als Schutzmittel zur Abwehr dämonischer Einflüsse verstanden sein will.

Das Stillen des Kindes übernahm in der Regel die Mutter, wenn auch von Ammen wiederholt die Rede ist[16], und es dauerte lange; drei Jahre scheinen

---

[1]) Vgl. z. B. Jes. 55 11; Jer. 23 29.

[2]) Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, S. 139 Anm. 4.

[3]) I. Mos. 35 18. [4]) S. oben S. 95.

[5]) So z. B. noch bei südrussischen Juden, die den Namen eines Kindes, das gefährlich erkrankt ist, zu ändern pflegen. Im Talmud ist Namensänderung ein Mittel, „das böse Verhängnis des Menschen zu zerreißen" (vgl. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, S. 106 f.).

[6]) Stade (Geschichte[2] I S. 387 Anm. 2) führt das hübsche Beispiel an, wie die Tochter eines muhammedanischen Abessiniers den Namen Khemsa Kertsch (= 50 Kronen) trug, weil ihr Vater am Tage ihrer Geburt eine Strafe von 50 Krontalern hatte zahlen müssen. Ein anderes charakteristisches Beispiel bei Benzinger, Archäologie[2], S. 116 Anm. 2

[7]) Vgl. z. B. I. Mos. 30; I. Sam. 4 21.

[8]) Z. B. I. Mos. 4 1, 19 37 f., 29 32–35 usw. Vgl. oben S. 83.

[9]) Schon II. Mos. 2 22, II. Sam. 12 24; nicht zu reden von den Propheten, die ihren Kindern symbolische Namen geben: Jes. 8 3; Hos. 1 4. 6. 9.

[10]) Z. B. Micha Jimlas Sohn I. Kön. 22 8.

[11]) Z. B. Salomo-Jedidja II. Sam. 12 24 f. [12]) Luk. 2 21. [13]) S. oben S. 80 f.

[14]) I. Mos. 17 12, III 12 3. [15]) Siehe S. 101.

[16]) I. Mos. 24 59; II. Kön. 11 2; vgl. II. Mos. 2 9.

das Gewöhnliche gewesen zu sein[1]. Für das Spiel der Kinder wird die Straße der Tummelplatz[2].

Zur Erziehung sind sie zunächst im Frauenhause. Das Mädchen verläßt es überhaupt nicht bis zu seiner Verheiratung. Hier tritt noch einmal der starke Einfluß der Mutter hervor[3]. Wo ihrer mehrere sind, da bilden sich innerhalb des Harems leicht Gruppen, die einander wie feindliche Lager gegenüberstehen; denn naturgemäß hält sich jedes Kind zu seiner Mutter, und das macht, daß auch die Geschwister, die von derselben Mutter stammen, untereinander ungleich enger verbunden bleiben[4]. Der heranwachsende Knabe kommt mit der Zeit unter die Zucht des Vaters; allerdings hielten sich Hochstehende unter Umständen besondere Wärter[5]. Der Königssohn Salomo wird dem Propheten Natan anvertraut[6]. Schulen scheint es nicht gegeben zu haben. Was für die Erziehung das Maßgebende war, war die Tradition des Elternhauses[7]. Als Erstes lernte das Kind in solcher Schule kindliche Pietät. Aus dem Spruchbuch[8] vor allem kennt man die vielen Worte, die sie dem Kinde einschärfen. Man braucht aber nicht so tief hinabzugehen (denn das Spruchbuch stammt wohl erst aus nachexilischer Zeit) —, schon das Bundesbuch[9], die älteste Gesetzessammlung, bedroht den, der Vater oder Mutter schlägt oder der nur eine Verwünschung gegen sie äußert, mit dem Tode, und der Dekalog[10] stellt ihre Ehrung unmittelbar neben die im engsten Sinne religiösen Pflichten. Der Charakter altisraelitischer Kindererziehung scheint etwas Herbes und Strenges gehabt zu haben. Das deuteronomische Gesetz[11] verlangt, daß Eltern den mißratenen und widerspenstigen Sohn, den Verschwender und Trunkenbold mit Genehmigung der Gemeinde dem Tode ausliefern sollen. Noch Spruchdichter[12] empfehlen, die Rute nicht zu sparen. Mit besonderem Eifer wacht die Familie über dem guten Rufe der Tochter. Sie läßt sich nichts entgehen, was für den Fall einer Verdächtigung ihrer jungfräulichen Keuschheit zum Beweismittel ihrer Unschuld werden kann[13]. Aber die Absperrung der Geschlechter ist, zumal auf dem Lande, viel weniger streng, als man sie sich nach oberflächlicher Kenntnis heutiger orientalischer Verhältnisse vielleicht vorstellen mag[14].

Der Vorrang der Söhne vor den Töchtern tritt neben anderem im Erbrecht zutage. Den Töchtern räumt es erst ein ganz spätes Gesetz[15] unter gewissen Bedingungen ein. Unter den Söhnen kommt wiederum dem Erstgeborenen eine Sonderstellung zu. Er erbt nach deuteronomischer Vorschrift[16] den doppelten Anteil, und wenn im Falle des Todes des Vaters die Söhne neben der Mutter als die über ihre Schwestern Bevollmächtigten erscheinen[17], so gilt das noch in erhöhtem Maße vom ältesten unter ihnen[18].

---

[1]) I. Sam. 1 23 f. (das dreijährige Kind, von dem im ursprünglichen Text die Rede war, entspricht dem Alter des kleinen Samuel); vgl. noch II. Makk. 7 27; Josephus Ant. II 9 6. [2]) Jer. 6 11; Sach. 8 5. [3]) S. oben S. 83 f. [4]) Vgl. 3. B. II. Sam. 13 32.
[5]) Vgl. IV. Mos. 11 12; Jes. 49 23.
[6]) II. Sam. 12 25; vgl. die Vormünder der königlichen Prinzen II. Kön. 10 1. 5 und I. Chr. 27 32. [7]) S. 3. B. V. Mos. 4 9, 6 7. 20 ff., 11 19, II 12 24 ff., 13 8.
[8]) 3. B. 20 20, 30 17. [9]) II. Mos. 21 15. 17, vgl. III 20 9, V 27 16.
[10]) II. Mos. 20 12, V 5 16. [11]) V. Mos. 21 18—21. [12]) Spr. 23 13.
[13]) V. Mos. 22 13 ff. [14]) S. unten Kap. 3. [15]) IV. Mos. 36. [16]) V. Mos. 21 17
[17]) Vgl. Hohes Lied 1 6 [18]) Vgl. I. Mos. 24 50 ff.

c) Die Sklaven.

Die Sklaven zählen mit zur Familie, und von dieser einfachen Tatsache aus sind die landläufigen modernen Vorstellungen von der Sklaverei zuweilen zu revidieren. Es geht nicht an, die bekannten Gedanken von Freiheit und Gleichheit ohne weiteres in die alte Zeit zurückzutragen: sie wären damals gar nicht verstanden worden. Die einfache Existenzfrage wies in eine andere Richtung. Man muß sich in Zustände versetzen, wo sich das Individuum noch nicht als solches des öffentlichen Rechtsschutzes erfreute, wo es Schutz nur fand als Glied einer Blutsgenossenschaft, zu der es von Natur gehörte. Was sollten da aber die des Glückes Enterbten, welche die Umstände in eine ihnen fremde Gesellschaft hineinzwangen? Hier war es der Krieg, der Besiegte den Siegern als Besitz zufallen ließ[1], dort der natürliche Lauf der ökonomischen Verhältnisse, unter deren Druck es vorkommen konnte, daß der verarmte Schuldner schließlich als einziges Mittel der Rettung sich oder die Seinen an seinen Gläubiger verkaufen mußte[2]. Der Freiheit allerdings war der Sklave verlustig; beliebig konnte er verhandelt werden. Dafür aber war im jeweiligen Verband, in den er aufgenommen war, für sein natürliches Fortkommen gesorgt. Der Sklave hatte nicht nötig, nach Brot auszugehen, von selber wurde es ihm gereicht, und in dieser Sicherheit bestand die Lichtseite seiner Lage gegenüber dem Armen, der von einem Tag auf den andern nicht wußte, wie sich das tägliche Brot beschaffen. Die Schattenseite war, daß er unentrinnbar der Willkür seines Herrn ausgeliefert war, wenn von Willkür bei diesem die Rede sein konnte. Damit ist schon gesagt, daß alles auf den Charakter seines Herrn ankam. Natürlich gab es schlechte Herren, welche ihre Sklaven grausam behandelten. Aber selbst ihre Grausamkeit fand noch eine Schranke an ihrem eigensten Interesse; denn durch Mißhandlung des Sklaven schädigte der Herr seinen eigenen Besitz; bedeutete ein Sklave ja doch einen Geldwert für ihn[3]. Und wenn man gerade darin vielleicht des Sklaven größte Erniedrigung sehen wollte, so sollte man nicht vergessen, daß unter den Begriff des Eigentums für den alten Israeliten auch Weib und Kind fielen. Da kann es z. B. vorkommen, daß das alte Gesetz[4] Verführung einer Jungfrau im Zusammenhang der Vermögensschädigungen behandelt. Gerade im wesentlichsten Punkte also war der Sklave von den eigenen Leuten nicht verschieden. Und wenn das Glück wollte, daß er einen guten Herrn hatte, so war sein Los sicher weit davon entfernt, ein eigentlich beklagenswertes zu sein. Man muß sich nur z. B. die Gestalt jenes Sklaven Abrahams vergegenwärtigen, der für Isaak die Brautfahrt unternimmt[5]. Schon daß ihn sein Herr mit einem so verantwortungsvollen und intimen Auftrag betraut, spricht für eine Vertrautheit des Verkehres, die von dem, was man gemeinhin unter Sklavenverhältnis versteht, weit verschieden ist. Und Abraham sieht sogar voraus, daß ihn sein Sklave beerben könnte[6]. Das zeigt, wie weit es im Falle der Kinderlosigkeit eines Herrn oder, unter anderen Umständen, vielleicht auch der Untauglichkeit seiner Söhne[7], sein

[1]) Z. B. I. Sam. 30 8; I. Kön. 20 39; V. Mos. 20 14.

[2]) II. Mos. 22 2, III 25 39, II. Kön. 4 1; Jes. 50 1; Neh. 5 5. Es ist nicht immer deutlich, ob sich der Betreffende von sich aus verkauft oder ob das von Gerichtswegen geschieht.

[3]) Nach II. Mos. 21 32 wird er auf 30 Sekel = etwa 75 Mark angesetzt.

[4]) II. Mos. 22 13. [5]) I. Mos. 24. [6]) I. Mos. 15 3. [7]) Spr. 17 2.

Sklave zu bringen vermag[1]. Allerdings ist Abrahams Sklave ein „Hausgeborener", d. h. der Sohn von Sklaven, die ihrerseits schon bei Abraham in Dienst standen. In diesem Falle ist die Anhänglichkeit an Herrn und Haus um so verständlicher. Aber eine ähnliche Vertrautheit im Verkehr mit Sklaven trifft man auch sonst. Hier läßt sich eine Abigail fast freundschaftlich von ihren Sklaven beraten, wie sie David am besten begegne[2]. Dort wieder, auf der Suche nach den Eselinnen des Kis, geht Kis' Sklave neben dem Sohne seines Herrn wie ein erprobter Erzieher, der durch Überlegenheit seiner Erfahrung die Ungleichheit der sozialen Stellung ausgleicht[3]. Im besonderen Fall ist er auch Träger des Geldes[4]. Ob eigenen Geldes? Wenn ein späteres Gesetz[5] die Möglichkeit eigenen Loskaufes des Sklaven ins Auge faßt, so scheint es allerdings vorauszusetzen, daß er eigenen Besitz haben konnte.

Die Gesetzgeber werden nicht müde, die Rechte der Sklaven zu betonen. So schon das Bundesbuch[6]: Wenn ein Mann seinen Sklaven oder seine Sklavin mit dem Stocke schlägt, daß er ihm unter der Hand stirbt, so unterliegt er der Strafe. ... Wenn er ihnen ins Auge schlägt, daß er es zerstört, oder ihnen einen Zahn ausschlägt, so soll er sie zur Entschädigung frei lassen. Das Deuteronomium schützt den Sklaven, der von seinem Herrn geflüchtet ist[7], und es motiviert das Sabbathsgebot damit, daß auch Sklave und Sklavin der Ruhe bedürfen[8]. Bei so viel Schutz kann es gelegentlich so weit kommen, daß der Sklave sein Los sogar der Freiheit, in der er den Kampf um die Existenz auf eigene Rechnung zu nehmen hat, vorzieht. Freiheit nämlich soll, allerdings im Gegensatz zum Volksfremden nur dem einheimischen Sklaven im siebenten Jahre zuteil werden[9]. Nun kennt der Gesetzgeber den Fall, daß von ihr ein Sklave nicht Gebrauch macht. Er nennt allerdings noch einen besonderen Grund, der seine Anhänglichkeit erklärt[10]: der Sklave hat ein Weib (natürlich ihrerseits eine Sklavin) und hat von ihr Kinder bekommen. Verläßt er seinen Herrn, so muß er die Kinder zurücklassen, sogar auch das Weib, sofern er nicht schon verheiratet in den Dienst eingetreten ist[11], sondern es erst durch seinen Herrn zugeführt erhalten hat. Entschließt sich der Sklave zu bleiben, so wird seine Bindung an das Haus seines Herrn durch einen realistischen, auch sonst im Altertum bekannten Akt zum Ausdruck gebracht[12]: sein Herr führt ihn zum Hausgott an die Türpfosten und durchbohrt ihm mit einem Pfriemen das Ohr, vermutlich das rechte[13], ihn auf diese Weise gewissermaßen an das Haus selber heftend. Übrigens setzte sich diese Freilassungsforderung vermutlich nicht ohne weiteres durch. Als z. B. die Chaldäergefahr in Jerusalem aufs Höchste gestiegen war, traf König

[1]) Vgl. I. Chr. 2 34 f.: Ein Jerachmeelit, der keinen Sohn hat, gibt seine Tochter einem ägyptischen Sklaven und der setzt die Stammlinie fort.

[2]) I. Sam. 25 14 ff. [3]) I. Sam. 9. [4]) V. 8. [5]) III. Mos. 25 49. [6]) II. Mos. 21 20. 26 f.

[7]) V. Mos. 23 16 f., eine Vorschrift, von der freilich I. Kön. 2 39 f. noch nichts weiß.

[8]) V. Mos. 5 14, vgl. II 23 12.

[9]) II. Mos. 21 2. Die deuteronomische Wiederholung des Gebotes, die übrigens Sklaven und Sklavin in diesem Punkt auf gleiche Stufe stellt, schreibt dem Herrn vor, den Entlassenen ein Geschenk von der Herde, von Tenne und Kelter mitzugeben (V. Mos. 15 12 ff)

[10]) II. Mos. 21 5. [11]) In diesem Falle geht das Weib frei aus, V. 3.

[12]) V. 6. Vgl. den Dillmann-Knobelschen Kommentar zur Stelle.

[13]) Vgl. III. Mos. 8 23 f., 14 14. 17.

Zedekia mit dem Volk eine Übereinkunft, man solle — diesmal ohne alle Rücksicht auf ihre Dienstzeit[1] — für die Sklaven Freiheit ausrufen. Es geschah. Aber kaum hatte sich die Gefahr verzogen, als man die Freigelassenen wieder holte, um sie mit Gewalt in ihren Sklavendienst zurückzuführen[2]. Wo persönlicher Eigennutz der Leute ein so mächtiger Gegenspieler war, mag man sich denken, mit was für Schwierigkeiten eine humanere Gesetzgebung zu kämpfen hatte[3]!

Die Unselbständigkeit der Sklaven reicht bis ins religiöse Gebiet hinein. Sie haben sich der Religion der Familie anzuschließen. So schwört Abrahams Sklave beim Gotte Abrahams, seines Herrn[4]. Dafür werden die Sklaven auch in die Kultanlässe der Familie mit hineingezogen[5], und sofern zur Teilnahme daran die Beschneidung Vorbedingung ist, wird sie auch an ihnen vollzogen[6].

Die Stellung der weiblichen Sklaven wird noch durch den besonderen Umstand gekennzeichnet, daß, wo sie nicht ausschließliches Eigentum der Frau sind[7], der Mann über sie als Konkubinen, sei es für sich sei es für seine Söhne, frei verfügt[8]. Es liegt in der Natur der Dinge, daß auch das zu einer Milderung der Lage der Sklavinnen führen mußte. Tatsächlich lauten gerade nach dieser Seite hin die Vorschriften schon des Bundesbuches[9] sehr human: das Recht der Sklavin ist hier auf dem Punkt, in das Recht der Tochter überzugehen[10].

d) Die Wohnung.

Mit der Niederlassung im Kulturlande hat die tragbare Wohnung, wenn auch nicht im Sprachgebrauch[11], ihre Rolle ausgespielt, und man übernimmt die feste Bauweise, wie man sie auf dem eroberten Boden vorfindet[12]; sie bleibt zunächst auch im wesentlichen unverändert. Aber das Leben wickelt sich immer noch vorzugsweise im Freien ab, auf Feld und Straße, und daher sind es im ganzen recht bescheidene Ansprüche, die man an die Wohnung stellt. Kaum daß Menschen und Tiere von einander getrennt sind[13], jene höchstens auf etwas erhöhtem Raume hausend, in den sie sich übrigens mit den Vorräten zu teilen haben[14]. Auch zeigen die Ausgrabungen, z. B. in Jericho, wie klein und beschränkt die israelitischen Häuser waren. In Gezer und Thaanach betrug ihr Durchschnitt höchstens vier Meter. Ein Raum kann das ganze Haus ausmachen; sonst sind es, wo man nicht gerade bei den Vornehmsten einkehrt, zwei[15], höchstens drei, die sich an einen Hof anlehnen oder um ihn lagern[16]. Das gewöhnliche Baumaterial ist der Lehmziegel. Es muß damit zum Teil baufällig genug gebaut worden sein[17]. In Jerusalem freilich kann Jesaja[18] den Leuten vorwerfen, daß sie es so hoch im Kopfe haben, an Stelle der eingefallenen Lehmsteine Quadern zu verwenden, und in Samarien ist es nicht anders[19]. Es sind die-

[1]) Das hat Hitzig zuerst richtig erkannt. [2]) Jer. 34 8 ff.
[3]) Dafür ist schon der Wortlaut des Gesetzes V. Mos. 15 18 charakteristisch.
[4]) I. Mos. 24 12. [5]) V. Mos. 12 18, 16 11. [6]) I. Mos. 17 12, II 12 44.
[7]) S. oben S. 114. [8]) II. Mos. 21 8 ff. [9]) Ebenda, vgl. V. Mos. 21 10 ff.
[10]) „Tochterrecht", II. Mos. 21 9. [11]) S. oben S. 91 f.
[12]) Vgl. oben S. 10 und Thiersch im AA 1909, 386. [13]) Vgl. II. Sam. 12 3.
[14]) Vgl. noch K. Jäger, Das Bauernhaus in Palästina 1912. Canaan, a. a. O., S. 3.
[15]) Vgl. Richt. 15 1; II. Sam. 13 10. [16]) II. Sam. 11 2; Neh. 8 16.
[17]) Vgl. Hes. 12 7, 13 11 f. [18]) Jes. 9 9. [19]) Am. 5 11.

selben Leute, welche an Stelle des gemeinen Sykomorenholzes Cedernholz setzen[1]. Übrigens hatte Holz beim gewöhnlichen israelitischen Hausbau kaum etwas zu sagen. Das beliebte Bild der Tünche[2] mag ahnen lassen, daß schon der alte Israelit den Sinn für die blendend weiße Farbe der Häuser hatte, die dem Besucher des Orients, zumal in ihrem Kontrast zum tiefen Blau des Himmels, auffällt; aber auch Lehmbewurf war üblich[3].

Das israelitische Haus will seinen Bewohnern in erster Linie vor der Unbill der Witterung Schutz gewähren, und zwar sind des Menschen Feinde nicht allein der Winterregen, sondern namentlich die Sommersonne. Von hier aus begreift es sich, daß man den Lichteinfall möglichst einzuschränken sucht, und die Häuser zum Teil mit Absicht nach Norden orientiert[4]. Die Türen sind niedrig. „Wer seine Türöffnung hoch macht, trachtet nach Einsturz“[5]. Mit Fenstern ist man sparsam, obwohl sie zugleich als Rauchabzug dienen[6], und man versieht sie mit hölzernen Gittern[7]. Zudem rücken die Häuser nahe auf einander; aber auch so noch hält man sich an die Wände oder drückt sich an die Haustüren[8], um der Wohltat des Schattens teilhaftig zu werden. Das Deuteronomium[9] empfiehlt die Worte des Gesetzes auf die Türpfosten zu schreiben. Es scheint damit in seiner Bildersprache auf einen alten Brauch anzuspielen, wonach man zum Schutz gegen Dämonenschaden gerade an diesen Stellen Amulette anzubringen pflegte[10], und der alte Brauch feierte eine Art Auferstehung, als das Judentum mit der Zeit zu einer wörtlichen Befolgung des vom Deuteronomiker ausgegebenen Rates überging[11].

Das israelitische Haus ist gewöhnlich einstöckig. Kulturhistorisch ist vielleicht seine größte Eigentümlichkeit das flache Dach[12], auf dessen geglättetem Lehmboden[13] sich ein gut Stück Leben der Hausbewohner abspielt. Auf das Dach eilt man zusammen, wo immer ein Ereignis die Stadt erfüllt[14]; denn hier gibts etwas zu sehen[15], wie man umgekehrt eine Handlung, die von aller Welt gesehen werden soll, auf dem Dache vollzieht[16]. Auf dem Dache etwas verkündigen, „auf den Dächern predigen“[17], das heißt es stadtbekannt machen; denn Dach stößt an Dach[18], und für Zuhörer ist in der Regel gesorgt: hier ergeht man sich, bis zum König hinauf[19], wie man sonst in einem Garten lustwandelt, und selbst an Blumen fehlt es nicht, so flüchtig ihre Blüte ist[20]. Hier errichtet man Laubhütten[21], und wo siderische Kulte blühen, werden hier Altäre gebaut[22]. Man meint dem Himmel näher zu sein; drum liebt man es, hier zu beten[23].

[1]) Jes. 9 9. [2]) Hes. 13 10. 12. 14 f., 22 28. [3]) III. Mos. 14 41 f.
[4]) Sellin und Watzinger, Jericho, S. 63. [5]) Spr. 17 19. [6]) Hos. 13 3.
[7]) Z. B. Richt. 5 28; Spr. 7 6 u. a. [8]) Hes. 33 30. [9]) V. Mos. 6 9.
[10]) Jes. 57 8, vgl. das Bestreichen mit Passahblut II. Mos. 12 7
[11]) Das ist die sogenannte Mesusa.
[12]) Es schließt teilweise vorkommende innere Kuppelbedachung nicht aus.
[13]) Die der Glättung dienenden Steinwalzen ließ man auf dem Dache liegen (Thomsen, Kompendium S. 31).
[14]) Vgl. Jes. 22 1. [15]) Vgl. noch Richt. 16 27.
[16]) II. Sam. 16 22; Totenklage auf dem Dache Jes. 15 3, Jer. 48 38.
[17]) Matth. 10 27.
[18]) Darum kann man auch über die Dächer fliehen, Matth. 24 17 und Par
[19]) II. Sam. 11 2, Dan. 4 26. [20]) II. Kön. 19 26; Jes. 37 27; Ps. 129 6.
[21]) Neh. 8 16. [22]) Jer. 19 13; Zeph. 1 5. [23]) Vgl. Apg. 10 9.

Aber auch Arbeit wird hier getan, z. B. Flachs getrocknet[1]. Unter Umständen ist auf das Dach noch ein besonderes gemauertes Gemach gebaut, das „Obergemach" oder der „Söller", wohin man sich zurückzieht, um ungestört zu sein[2]. Es gilt auch als die gute Kammer, die dem Gaste angeboten wird[3]; denn sie hat den Vorzug der besseren Luft und größeren Kühle[4]. Kein Wunder, wenn nach alledem der Gesetzgeber[5] empfiehlt, der Vorsicht halber am Dach ein Geländer anzubringen. Auch die Dachtraufe (freilich die rinnende!) kennt das Alte Testament[6]. Zum Hofe des Hauses gehört die Zisterne[7], und die eigene Zisterne zu besitzen, ist der Stolz des selbständigen Mannes[8].

Über die innere Ausstattung des Hauses[9] unterrichten am besten die Worte, mit denen die reiche Frau von Sunem ihrem Manne vorschlägt, Elisa als Gast zu sich zu nehmen[10]: „Laßt uns ihm ein kleines ummauertes Obergemach herrichten und ihm Bett, Tisch, Stuhl und Leuchter hineinstellen, damit, wenn er zu uns kommt, er dahin einkehre." Den Schrank mag im allgemeinen der einfache Nagel in der Wand ersetzt haben[11]. Auch kam der gemeine Mann sogar ohne Bett aus, indem er, nur in seinen Mantel gehüllt[12], sich auf einen Teppich oder eine Strohmatte legte. Wo aber ein Bett vorhanden ist[13], wird man es sich als eine Art Sopha mit erhöhtem Kopfende[14] vorzustellen haben; wenigstens bezeichnet ein und dasselbe Wort zugleich das Lager, auf das man sich zu Tisch setzte[15] oder (nach späterer Sitte) hinlegte: wie bequem es sich dabei die Schlemmer Samariens zu machen verstanden, ist noch aus den Protesten eines Amos[16] zu ersehen. Ihre Üppigkeit macht sich in immer reicherer Verwendung weicher Polster wie in prunkvoller Elfenbeinausstattung ihrer Möbel geltend[17]. Vollends weiß mit raffiniertem Luxus an bunten und duftenden Decken und Teppichen die Buhlerin ihre Opfer zu locken[18]. Steigt man bis zum Königshof, so finden sich auch die kostbaren Thronsessel, wie sie sich z. B. ein Salomo anfertigen läßt[19]. Doch gehören diese schon in den Bereich eigentlichen Kunstgewerbes.

Das Inventar einer Küche läßt sich aus gelegentlichen Erwähnungen noch einigermaßen zusammenstellen. Da sind es Handmühlen und Backtröge, Körbe und Wasserschläuche, Krüge, Töpfe, Schüsseln und Schalen in allerhand Größen, dreizinkige Gabeln, um das Fleisch aus der Brühe heraufzuholen[20] usw. Der Herd spielt bei weitem nicht die Rolle wie bei den Indogermanen. Z. B. ist von einem Herdumlauf der Braut, der verbreiteter indogermanischer Hochzeits-

[1]) Jos. 2 6. [2]) II. Sam. 19 1; Dan. 6 11.
[3]) I. Sam. 9 25 (nach berichtigtem Text) I. Kön. 17 19, II 4 10.
[4]) Richt. 3 20. [5]) V. Mos. 22 8. [6]) Spr. 19 13, 27 15.
[7]) Vgl. II. Sam. 11 2, 17 18. [8]) Spr. 5 15.
[9]) Über diejenige eines modernen palästinensischen Bauernhauses vgl. Volz, Die biblischen Altertümer 1914, S. 293.
[10]) II. Kön. 4 10. [11]) Jes. 22 23. 25; Hes. 15 3. [12]) II. Mos. 22 25 f., V 24 13.
[13]) Z. B. I. Sam. 19 13. 15 f., II 4 7; I. Kön. 17 19, 21 4. [14]) I. Mos. 47 31.
[15]) I. Sam. 28 23; Hes. 23 41.
[16]) 3 12, 6 4. Statt dᵉmešek ist 3 12 vielleicht dabbešet, eigentlich Kamelshöcker im Sinne eines hohen Polsters (?), zu lesen.
[17]) Elfenbeinerne Betten nennt Sanherib unter seiner aus Jerusalem fortgeführten Beute. Vgl. Hes. 23 41.
[18]) Spr. 7 16 f. [19]) I. Kön. 10 18—20. [20]) Vgl. I. Sam. 2 13 f.

ritus ist[1], auf semitischem Boden nicht die Rede. Aber vielleicht das Lehrreichste ist, daß das Wort, das einst Bezeichnung des Feuerplatzes war, im Alten Testament den „Dreckhaufen" bezeichnet![2]

Zum Schutz gegen die Kühle des Winters hält man sich einen Ofen, zum mindesten ein Kohlenbecken[3]. Auch hier fehlte es nicht an kunstvoller gearbeiteten Stücken, wie jenes zu Thaanach ausgegrabene, in welchem man lange einen Räucheraltar hat sehen wollen. Es ist ungefähr 90 Zentimeter hoch und ausgezeichnet durch seine Verzierungen mit vorspringenden Kerubköpfen, wozu auf zwei Wänden noch Flachreliefs mit babylonischen und cyprischen Motiven kommen[4]. Sogar von besonderen Winterbehausungen ist in den Kreisen der Großen die Rede[5], ohne daß es möglich wäre, genauer zu bestimmen, worin sie sich von den „Sommerhäusern"[6] unterschieden.

Von dem mit der Zeit sich steigernden Luxus vernimmt man auch sonst das eine und andere. Für den Fußboden begnügt man sich vielleicht nicht mit dem einfachen Lehmestrich, sondern bedeckt ihn mit Tonfliesen wie in der „Burg Salomos" zu Megiddo, oder gar mit Cypressenbohlen wie im Tempel zu Jerusalem[7]. Hier werden die Wände mit Elfenbein ausgelegt[8], dort mit Cedernholz getäfelt[9] und dort wieder mit Mennig (Bleioxyd) bemalt[10]. Wer weiß, ob nicht Verzierungen mit Goldblech, wie sie der Bericht über Salomos Bauten für den Tempel annimmt[11], in Privathäusern von Reichen zuweilen zur Anwendung kamen? Wenigstens an Türen und Säulen[12] möchte es zuweilen der Fall gewesen sein. Als besonders üppig wurden weit ausgebrochene Fenster angesehen[13]. Überhaupt galt Raumluxus vielleicht als der größte; denn er stach aufs auffälligste von der gewöhnlichen Enge der Räume ab.

e) Die Kleidung.

Aus dem uralten Lendenschurz hat sich längst schon das Untergewand entwickelt[14], eine Art Ärmelhemdkleidung, die bis zu den Knien[15], zum Teil auch tiefer reichte[16]. Dieses Unterkleid bestand aus Wolle oder Linnen[17] und wurde, befestigt durch einen gewöhnlich leinenen Gürtel[18], dank dem es sich zu größerer Bewegungsfreiheit auch heraufnehmen ließ[19], auf bloßem Körper getragen. Bei

[1]) Vgl. z. B. Hutchinson, Customs of the World, 1913, S. 500, 529; Hastings, Encycl. of Religion VIII, 471b.

[2]) aschpôt. Vgl. R. Smith, Die Religion der Semiten 1899, S. 287 Anm. 651; Wellhausen, Israel. und jüd. Geschichte[6] 1907, S. 86 Anm. 3.

[3]) Jer. 36 22 f. [4]) Vgl. Sellin I S. 76 ff, 109 ff., Thiersch im AA 1909, 404 f.

[5]) Am. 3 15; Jer. 36 22. [6]) Am. 3 15. [7]) I. Kön. 6 15.

[8]) I. Kön. 22 39; Am. 3 15. [9]) Jer. 22 14; Hag. 1 4. [10]) Jer. 22 14.

[11]) I. Kön. 6 21. [12]) Vgl. II. Kön. 18 16. [13]) Jer. 22 14 [14]) Vgl. ob. S. 92

[15]) Daher die Möglichkeit der Entblößung, vgl. I. Mos. 9 21, II 20 26, 28 42; II. Sam. 6 20.

[16]) Auf den Reliefs aus dem Palaste Sanheribs zu Kujundschik reicht sie bald bis zu den Knien, bald bis zu den Knöcheln.

[17]) Das Gesetz V. Mos. 22 11 vgl. III 19 19 verbietet Kleider, die aus beiden Stoffen zusammengewirkt sind, vermutlich weil dergleichen Vermengungen von Stoffen aus dem Tierreich und aus dem Pflanzenreich gerne dem Zauber dienten (vgl. Goldziher in ZatW XX (1900), S. 36 f.).

[18]) Vgl. III. Mos. 16 4; I. Sam. 18 4; Jer. 13 1.

[19]) Das bedeutet vermutlich „an den Lenden gegürtet sein" II. Mos. 12 11; II. Kön 4 29, 9 1.

der Arbeit, namentlich auf dem Felde[1], mochte man sich an diesem Unterkleide genügen lassen, man arbeitete wie bei uns „in Hemdsärmeln". Aber der Sprachgebrauch bezeichnet – vielleicht aus lauter Prüderie – den, der nur das Unterkleid trägt, als „nackt"[2]. Zur vollständigen Kleidung gehörte das Oberkleid, nach moderner Fellachenkleidung zu schließen ein länglich viereckiges Stück Wollzeug, das in primitiver Weise so zusammengenäht war, daß Raum zum Durchstecken der Arme blieb, während es im übrigen um den Körper geworfen wurde, ähnlich wie der Grieche sein Himation oder der Römer seine Toga trug. In seinen Falten und Zipfeln hatte allerhand Platz[3]; weshalb man „in den Busen vergelten" konnte[4]. Übrigens war das Oberkleid für den Israeliten mehr als nur Kleidungsstück: unter Umständen tat es den Dienst eines Teppichs[5], und des Nachts brauchte man es als Decke; daher die Gesetzesvorschrift[6]: „Wenn Du das Gewand Deines Nächsten zum Pfande nimmst, so sollst Du es ihm bis Sonnenuntergang zurückerstatten, ist es ja doch seine einzige Körperdecke. Womit sollte er sich sonst schlafenlegen?"

Männer- und Frauenkleidung waren im Prinzip dieselbe. Daß sie aber doch nicht ohne weiteres gleich waren, erhellt schon aus dem Verbot, sie zu vertauschen[7]. Vielleicht erwartet man bei den Frauen die reicheren und feineren Gewandungen, und das scheint sich zunächst zu bestätigen: David klagt über den Tod Sauls und Jonathans[8]:

„Ihr Töchter Israels, weinet über Saul,
der euch kleidete in Purpur mit Wonnen,
der Goldschmuck auf euer Gewand brachte",

und weibliche Sucht nach Putz und Gepränge mögen schon die Worte des alten Deboraliedes[9] spiegeln, die Siseras Frauen zur Erklärung des Zögerns seiner Heimkehr in den Mund gelegt sind:

„Sicher fanden sie Beute zum Teilen,
Beute an farbigen Gewändern für Sisera,
Beute an farbigen, buntgewirkten Gewändern,
Zwei buntgewirkte farbige Tücher für den Hals der Königin[10]."

Aber gerade diese Worte lassen durchblicken, daß der Mann zu seiner Kleidung das bunte Zeug ebenso wenig verschmäht wie die Frau, und zum selben Schluß führen andere Angaben: die Verfeinerung und der Luxus der Kleider betreffen beide Geschlechter. Ein Achan wird um eines köstlichen Mantels aus Sinear[11] willen zum Dieb[12], die Königin von Saba bewundert unter dem, was sie von Salomos Herrlichkeit zu sehen bekommt, nicht zum mindesten die Kleider seiner Diener[13], und dem königlichen Hofstaat sagt noch Zephanja[14] die Sucht nach ausländischer Mode nach.

Wer es vermag, leistet sich helle, weiße Farben[15] oder Purpur[16], Schar-

[1]) Vgl. Matth. 24 18. [2]) Besonders deutlich ist Hi. 22 6.
[3]) II. Mos. 4 6, 12 34; II. Kön. 4 39; Hag. 2 12. [4]) Jes. 65 6 f.; Ps. 79 12.
[5]) Richt. 8 25; II. Kön. 9 13. [6]) II. Mos. 22 26, vgl. V 24 12 f.
[7]) V. Mos. 22 5. [8]) II. Sam. 1 24. [9]) Richt. 5 30.
[10]) Nach Konjektur hergestellt; vielleicht hieß es auch hier: für seinen (Siseras) Hals, vgl. LXX.
[11]) Vgl. Hes. 27 24. [12]) Jos. 7 21. [13]) I. Kön. 10 5. [14]) 1 8. [15]) Pred. 9 8.
[16]) Richt. 8 26; Spr. 31 22.

lach[1] oder Buntstickerei[2] und Goldwirkerei[3] des Obergewandes und hält sich „Wechselkleider“[4], „so zahlreich geschichtet wie Lehm“[5]. Kleider sind darum auch ein geschätztes Geschenk[6]. Bei dem König und den Großen entwickelt sich das Obergewand zum prunkvollen Mantel[7], während man sonst, wohl nach babylonisch-assyrischem Muster[8], auch Mäntel kennt, die über dem Obergewande getragen werden[9]. Der zum Teil unter fremden Einflüssen zunehmende Luxus erstreckt sich aber auch auf die untere Gewandung: Jakob läßt seinem Lieblingssohne ein Unterkleid mit langen Ärmeln machen[10], ähnlich, wie es scheint, dem sonst von den königlichen Prinzessinnen getragenen[11]. Dazu wird, vorab bei Frauen, das Unterkleid so lang, daß seine Schleppen schließlich den Boden bedecken[12]. Bei Königinnen werden sie dann wohl etwa von Sklavinnen gehalten[13]. Verwöhnte Frauen tragen unter dem gewöhnlichen Untergewand noch eine Art Hemd, für das die feinsten Linnen- oder Baumwollstoffe[14] gerade gut genug waren. Auch der Gürtel wird gerne mit besonderer Sorgfalt gearbeitet[15], etwa mit Gold verziert[16]. Hohe Amtspersonen, auch Priester, sind, wie es scheint, an ihm kenntlich[17]. In den Gürtel steckt der Krieger sein Schwert[18], der friedlichere Schreiber sein Schreibzeug[19], Frauen haben an ihm wohl etwa eine Tasche oder einen Beutel hängen[20]. Eine besondere Rolle spielt in Israel so gut wie anderwärts[21] der Gürtel der Braut[22].

An den vier Säumen des Obergewandes pflegte man Amulette zu tragen, und zwar, wie es scheint, blaue, die als Schutz gegen das böse Auge für besonders wirksam galten[23]. Das schließt man aus der jahvistischen Umdeutung, die ihnen der Gesetzgeber[24] zu Teil werden läßt, indem er die Anbringung von Zipfelquasten mit blauer Purpurschnur als Erinnerungszeichen an die Gebote Jahves vorschreibt. Das ist der Ursprung der bis auf den heutigen Tag an der jüdischen Tallith, d. h. dem Gebetstuche, angebrachten Quasten.

Für gewöhnlich scheinen die Frauen, wenigstens in der älteren Zeit[25],

[1]) Jer. 4 30; Kgl. 4 5. [2]) Hes. 16 10, 26 16; Ps. 45 15. [3]) Ps. 45 14.

[4]) II. Sam. 12 20; Jes. 3 22; vgl. II. Kön. 10 22 die königliche Kleiderkammer, aus der nach Bedarf Gewänder verliehen oder verschenkt werden.

[5]) Hi. 27 16. [6]) I. Mos. 45 22; Richt. 14 12; II. Kön. 5 5.

[7]) I. Sam. 18 4, 24 5. 12; Hes. 26 16; Hi. 1 20, 2 12. Den Mantel (m°îl) tragen auch Prophet (I. Sam. 15 27, 28 14) und Priester (II. Mos. 39 22 ff.; I. Sam. 2 19).

[8]) Vgl. Jos. 7 21; Jon. 3 6. [9]) Mi. 2 8. [10]) I. Mos. 37 3.

[11]) II. Sam. 13 18 f. [12]) Jer. 13 22. 26; Jes. 47 2; Nah. 3 5; vgl. Jes. 6 1.

[13]) Vgl. Stücke in Esther 4 2 ff.

[14]) Es ist einstweilen aussichtslos, über den wahren Charakter dessen, was hebräisch bad, bûz, schesch und chûr heißt, Genaueres auszusagen. Von p°tîgîl, Jes. 3 24, weiß man nicht, ob es Ober- oder Untergewand (so LXX) bezeichnet. Hemden der obgenannten Art sind die s°dînîm, wie sie Simson den Hochzeitsgästen schenkt (Richt. 14 12 f.) oder die tugendsame Hausfrau dem Krämer verkauft (Spr. 31 24, vgl. Jes. 3 23); der Name kommt als satinnu schon in den Amarnabriefen vor. Heutzutage ist das Hemd beim Fellachen die Regel (Volz, a. a. O., S. 297).

[15]) Vgl. Spr. 31 24. [16]) Vgl. Dan. 10 5. [17]) Vgl. Jes. 22 21, II. Mos. 28 4 u. a.

[18]) II. Sam. 20 8. [19]) Hes. 9 2. [20]) Jes. 3 22.

[21]) Vgl. z. B. den Artikel „girdle“ in Hastings Encyclopaedia of Religion VI, 229.

[22]) Jer. 2 32. [23]) S. oben S. 40. [24]) IV. Mos. 15 38 ff., V 22 12.

[25]) Vgl. dagegen Jes. 47 2; allerdings spricht die Stelle vielleicht nur von babylonischen Verhältnissen; immerhin gehört der Schleier zu den Toilettengegenständen der Jerusalemerin: Jes. 3 19 r°alah.

nicht verschleiert gewesen zu sein[1]; aber die Braut war es[2] und auch die öffentliche Dirne[3]. Dagegen trugen die Frauen gerne weite Umschlagtücher, d. h. eine Art Shawls[4] oder schleierartige Überwürfe[5], die man sich nach späterer Art[6] „fein wie Spinngewebe" vorstellen mag.

Eine große Rolle spielt das Haar und seine Tracht. Dem Kahlkopf gilt der Spott der Jugend[7], und Verlust der Haare erscheint, zumal für das weibliche Geschlecht, als schwere Drohung[8]. Um so mehr bewundert man ihre Fülle, sei es an einem Mädchen, an dem sie herabwallen „wie eine Herde Ziegen vom Gebirge Gilead"[9], sei es an einem Jüngling wie Absalom, dessen Haar so üppig wuchs, daß er es alljährlich mußte scheren lassen, wobei das Geschorene 200 Sekel nach königlichem Gewicht (zu 16,83 Gramm!) betrug[10]. Nach diesem Beispiel zu schließen war es üblich, das Haar bis zu einer gewissen Länge wachsen zu lassen[11]. Daß langes Haar für den Mann eine Schande sei, wie Paulus sagt[12], wäre also nicht die Meinung eines alten Israeliten gewesen. Überhaupt nicht schneiden lassen durfte das Haar, wer ein Gelübde auf sich genommen hatte[13], und dahin gehörte auch der Krieger[14]. Umgekehrt kam ein bestimmtes Stutzen von Stirn- und Barthaar in gewissen fremden Kulten, namentlich in Totenkulten, vor[15], was für das spätere Gesetz Anlaß wurde, es zu verbieten[16].

Die Pflege des Haares bestand bei beiden Geschlechtern vor allem in seiner Salbung. Noch der Psalmist[17] kennt als Schönstes zum Lobe brüderlicher Eintracht den Vergleich mit würzigem[18] Öl auf dem Haupte, „das auf den Bart herabfließt, auf den Bart Aarons, der auf den Saum seiner Kleider herabfließt". Daher des Predigers Salomos[19] Wunsch, es möge dem Haupte nie an Öl mangeln. Die Salbung zu unterlassen, ist schon Zeichen tiefster Niedergeschlagenheit und Trauer[20]. Eher tut man nach der entgegengesetzten Seite des Guten zu viel: man versalbt, wie Amos[21] den Schlemmern von Samarien vorwirft, das beste Öl. Wie viel man es sich dabei kosten läßt, beweist der Spruch[22], daß, wer Salböl liebt, nicht reich werde!

Die Frauen verstanden sich auf allerhand Künste der Frisur[23], Flechten und Haargekräusel[24]. Daß in dieser Hinsicht aber auch die Männer nicht zurück-

[1]) Vgl. I. Mos. 12 12 ff., 26 7, 29 10 f. [2]) I. Mos. 24 65; HL 4 1, 6 7.
[3]) I. Mos. 38 14. 19. [4]) Ruth 3 15; Jes. 3 22: mithpahat; die an derselben Stelle genannten ma'ᵉtaphoth bezeichnen auch eine Art von Überkleidung.
[5]) Jes. 3 23; HL 5 7: r'dîdîm. [6]) Vgl. Philo, de somniis II, § 7.
[7]) II. Kön. 2 23. [8]) Jes. 3 17. 24.
[9]) HL 4 1; vgl. 7 6: hier sind zwar die Worte: „ein König gefesselt in Locken" zweifelhaft; doch vgl. z. B. Max Dauthendey: „Dein Haar hält mich schwerer als Ketten gefangen". [10]) II. Sam. 14 26. [11]) Vgl. noch Hes. 44 20. [12]) I. Kor. 11 14.
[13]) Richt. 13 5; I. Sam. 1 11; IV. Mos. 6 5.
[14]) Richt. 5 2 nach der Erklärung: daß die Haare lang wuchsen = daß Viele sich zum Kampfe gelobten. [15]) Jes. 15 2; Jer. 9 25, 25 23, 41 5, 48 37. [16]) III. Mos. 19 27, 21 5.
[17]) 133 2 f. [18]) ṭob in diesem Sinne nach D. H. Müller.
[19]) 9 8; vgl. noch Ps. 23 5. [20]) II. Sam. 14 2, vgl. Matth. 6 17.
[21]) 6 6. [22]) Spr. 21 17. [23]) II. Kön. 9 30.
[24]) Jes. 3 24; HL 7 6. Als ursprünglichen Wortlaut dieses Verses vermute ich: „Das Haargekräusel (mikšeh wäre im hebräischen Text hinter dem ähnlichen dammašek ausgefallen) deines Hauptes über dir wie Karmesin (lies statt kakkarmel: kakkarmîl), die Haarflechten deines Hauptes wie Purpur."

stehen wollten, zeigen neben der ängstlichen Sorgfalt in der Pflege des Bartes[1] Simsons berühmte sieben Haarlocken[2]. Von Salomos Bereitern will Josephus[3] wissen, daß sie ihre Haare täglich mit Goldstaub einrieben, so daß vom Goldglanz in der Sonne ihr ganzes Haupt erstrahlte. Er trägt wohl spätere Sitten in alte Zeiten zurück. Die mancherlei Mühe, die man auf die Haarpflege verwendete, half übrigens nicht alle Übelstände beseitigen. Von Simson gerade liest man[4], wie er den Kopf in Delilas Schoß legt und sie sich mit seinem Haare zu schaffen macht. Wellhausen[5] stellt daneben, daß es im alten Arabien ein gewöhnlicher Freundschaftsdienst der Geliebten war, ihrem Schatz den Kopf in ihrem Schoße zu kämmen und ihn von Ungeziefer zu säubern[6]!

Unter den glühenden Strahlen einer orientalischen Sonne[7] verlangt der Kopf womöglich noch eine besondere Bedeckung[8]. Zu diesem Zwecke wird, nach heutigem Brauche zu schließen, das Haar mit einem Tuche oder zum mindesten einer dicken Schnur mehrfach umwunden worden sein, und selbst bei den städtischen Vornehmen, Männern wie Frauen, darf der mehr oder minder kunstvolle Turban nicht fehlen[9].

Weniger entwickelt scheint die Fußbekleidung gewesen zu sein. Aber barfuß zu gehen war mit der Zeit Ausdruck größter Armut[10]; vor allem war es Kennzeichen der Gefangenen[11] oder der Trauernden[12]. Die ledernen oder hölzernen Sandalen, deren man sich, wenigstens außerhalb des Hauses[13], fast allgemein bediente[14], und gar die wenig haltbaren[15] Schuhriemen, mit denen man sie am Fuße befestigte, stellten einen sprichwörtlich geringen Wert dar[16]. Doch fehlt es in der Garderobe der vornehmen Jerusalemerin nicht an kostbareren Stücken, z. B. Sandalen aus Seekuhfell[17].

Zum vollendeten Putz der Israelitin gehört als einer der wesentlichsten Bestandteile der Schmuck. Spangen am Arme[18], eine Kette um den Hals[19], einen Reif in der Nase[20], Ringe in den Ohren[21] und eine prächtige Krone auf dem Haupte[22], so beschreibt Hesekiel[23] die Dame, unter deren Bild er Jerusalem selber personifiziert. Wie weit man es in diesen Dingen trieb, lehrt vor allem Jesajas[24] Polemik gegen die koketten Jerusalemerinnen, die mit dem Klirren

---

[1]) Vgl. II. Sam. 20$_9$, 10$_4$ f.; Jes. 7$_{20}$. [2]) Richt. 16$_{13.\ 19}$.

[3]) Altertümer VIII, 7, 3. [4]) Richt. 16$_{19}$. [5]) GGN 1893, S. 471 Anm. 3.

[6]) Vgl. noch Jer. 43$_{12}$ und v. Gall in ZatW XXIV (1904) S. 105 ff.

[7]) Beispiele eines Sonnenstiches II. Kön. 4$_{19}$, vgl. Ps. 121$_6$; hier auch der Gedanke einer entsprechenden Mondeinwirkung.

[8]) Allerdings erscheinen auf einer Abbildung aus Kujundschik gefangene Juden barhaupt. [9]) Jes. 3$_{20.\ 23}$, 62$_3$; Hes. 44$_{18}$ u. a. [10]) Vgl. Am. 2$_6$, 8$_6$.

[11]) Jes. 20$_2$ f.; Hi. 12$_{17.\ 19}$. [12]) II. Sam. 15$_{30}$; Hes 24$_{17.\ 23}$; Mi. 1$_8$.

[13]) Vgl. HL 5$_3$. [14]) Heute gilt in Palästina, daß, während die Frauen fast immer barfuß gehen, es der Bauer für eine Schande halten würde, außer dem Hause ohne Schuhe getroffen zu werden. Zum mindesten trägt er sie in der Hand (H. Schmidt, Die großen Propheten 1915, S. 88). [15]) Vgl. Jes. 5$_{27}$. [16]) Am. 2$_6$, 8$_6$; I. Mos. 14$_{23}$.

[17]) Hes. 16$_{10}$, vgl. auch HL 7$_2$. [18]) Vgl. I. Mos. 24$_{22}$: 2 goldene im Gewicht von je 10 Sekel = je 163,7 Gramm; Jes. 3$_{19}$; Hes. 23$_{42}$. [19]) Vgl. Spr. 3$_3$ 22.

[20]) Vgl. I. Mos. 24$_{22}$: aus Gold im Gewicht eines halben Sekels (= 8,2 Gramm); Jes. 3$_{21}$. [21]) Vgl. I. Mos 35$_4$, II 32$_2$ und Jes. 3$_{19}$: Ohrgehänge, eigentlich: „Tröpfchen", d. h. wohl Perlen (auch Richt. 8$_{26}$). [22]) Vgl. Hes. 23$_{42}$. [23]) 16$_{11}$ f.

[24]) 3$_{16}$, vgl. auch im Koran Sure 24$_{32}$.

ihrer Fußspangen[1] auf der Straße die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen suchen. Das Thema war verlockend genug, daß an dieser Stelle[2] ein Späterer mit sichtlichem Behagen seine ganze Kenntnis weiblicher Toiletten- und Schmuckgegenstände auskramt, aus der heute noch der Kulturhistoriker Nutzen zieht. Da ist u. a. die Rede von Stirnbändern[3], vielleicht aus Gold- und Silberdrahtgeflecht, von Mondchen[4], von Fingerringen[5], von Riechfläschchen[6] usw. Großer Beliebtheit scheinen sich Perlen und Korallen erfreut zu haben[7]. Daneben werden eine ganze Reihe von Edelsteinen und Halbedelsteinen aufgeführt, deren Deutung im einzelnen zum Teil freilich unsicher ist[8]. Ein Dutzend von ihnen wird noch in der späteren Beschreibung des hohepriesterlichen Brustschildes zusammengenommen[9]: Karneol, Topas, Smaragd, Rubin (?), Saphir, Jaspis, Hyacinth (?), Achat, Amethyst, Chrysolith, Schohamstein (?), Onyx (?). Weitere werden sonst erwähnt[10], darunter der Diamant, dieser allerdings gerade nicht als Schmuck, sondern nur als Inbegriff eines harten Steines und als solcher Bild der Hartnäckigkeit des Volkes[11], seine Spitze gleich dem Eisengriffel zu Aufzeichnungen dienend[12]. Man sieht, was als Schmuckmaterial alles bekannt war, und daß diese Edelsteine aus der Fremde, z. B. dem Wunderland Ophir[13], wo nicht gar dem Paradiesflußland Chavila[14], herkamen oder herkommen sollten, konnte ihren Reiz nur erhöhen. Auch unter den Gaben der Königin von Saba durften sie nicht fehlen[15]! Dazu kommt, daß der Schmuck seinen ursprünglichen amulettharten Charakter noch nicht eingebüßt hat[16]. Das macht, daß auch die Männerwelt fortfährt, ihn reichlich zu verwenden[17], von den Kindern nicht zu reden[18]. Für den Mann ist sonst besonders wichtig der Siegelring. Er trägt ihn an einer Schnur um den Hals[19] oder, vielleicht nach ägyptischer Art[20], am Finger[21]; jedenfalls trennt er sich nicht von ihm[22]. Im übrigen ist sein ständiger Begleiter der Stab in der Hand[23], der ihm zugleich zur Wehr dient. Großes Gewicht wird auf körperliche Waschungen, namentlich Hand-[24] und Fußwaschungen[25]

[1]) Verbunden waren sie zuweilen durch besondere Schrittkettchen, vgl. Jes. 3 20.

[2]) Jes. 3 18–23.

[3]) V. 18, wenn das betr. Wort (š°bîsîm) nicht eher auf „Sönnchen" zu deuten ist.

[4]) V. 18. S. oben S. 40. [5]) V. 21; vgl. II. Mos. 35 22, IV 31 50. [6]) Jes. 3 20.

[7]) Es ist strittig, inwiefern die Namen (ra'môth und p°nînîm) das eine oder andere bezeichnen; Kgl. 4 7 weist auf rote Farbe! Peninna kommt als Frauenname vor (I. Sam. 1 2. 4), entspräche unter Umständen also „Margarethe". Auf Perlen- oder Korallenschnüre weist auch HL 1 10.

[8]) Siehe z. B. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie 1894, I S. 130 ff.

[9]) II. Mos. 28 17–20, 39 10–13; neun davon schon Hes. 28 13.

[10]) Z. B. Jes. 54 12. [11]) Hes. 3 9; Sach. 7 12. [12]) Jer. 17 1.

[13]) I. Kön. 10 .1. Über die Lage Ophirs s. Kap. 2. [14]) I. Mos. 2 12.

[15]) I. Kön 10 2. 10. Saba erscheint Hes. 27 22 als das Land, aus dem Edelsteine auf den Markt von Tyrus kommen.

[16]) Vgl. oben S. 100 und beachte Jes. 3 20 den Namen l°chašîm = Amulette (summende Muscheln?) als Gegenstand des Frauenputzes. Auch bezeichnen Kgl. 4 1 die „heiligen Steine" wahrscheinlich Edelsteine.

[17]) Vgl. z. B. II. Sam. 1 10; Hi. 42 11; Hes. 28 13. [18]) Vgl. II. Mos. 32 2.

[19]) I. Mos. 38 18; HL 8 6.

[20]) I. Mos. 41 42. Diese Sitte findet sich erst seit dem Neuen Reiche.

[21]) Jer. 22 24; HL 8 6. [22]) Vgl. Hag. 2 23.

[23]) I. Mos. 38 18, II 12 11; II. Kön. 4 29. [24]) Vgl. Ps. 26 6, 73 13; Hi. 9 30.

[25]) I. Sam. 25 41; HL 5 3; vgl. I. Mos. 18 4, 19 2.

gelegt. Darauf ließe, wenn es uns nicht schon aus mehreren profanen Fällen bekannt wäre, noch die Bedeutung schließen, welche sie mit der Zeit im Kult erlangten[1]. Zum Waschen tritt das Salben, das sich bei richtiger Toilette über den ganzen Körper erstreckte[2]. Und auf die Dauer genügte gemeines Öl einem verwöhnten Geschmacke nicht; man verlangte nach duftenden Mischungen[3], deren Zubereitung sich zur förmlichen Kunst auswuchs[4]. Auch sonst waren zumal die Frauen in Mitteln erfinderisch, sich in Wohlgerüche zu hüllen. Der Städterin mit ihren Riechfläschchen[5] gibt die ländliche Schöne mit ihrem Myrrhenbündel auf der Brust[6] nichts nach. Wie Waschen und Salben in Einem Atemzuge genannt werden[7], so Waschen und Schminken[8], und wenn Hiobs eine Tochter nach einem Parfüm Kassia heißt[9], so trägt eine ihrer Schwestern den Namen „Schminkbüchschen“[10]. Es handelt sich bei der Schminke um Bleiglanz[11], den man in Pulver- oder Salbenform auf Augenbrauen und Wimpern strich[12].

So viel Schönheit wollte nicht nur von andern geschaut sein sondern sich selber schauen: die Spiegel[13], die solchen Zwecken dienten, waren aus poliertem Erz. Bei vornehmen Städterinnen scheint es in die Mode gekommen zu sein, einen mit sich herumzutragen[14].

f) Die Nahrung.

Die Frage nach der Nahrung Israels in Palästina ist zum Teil schon durch das beantwortet, was im ersten Kapitel des vorigen Abschnittes über das palästinensische Land auszuführen war, zum Teil gilt auch für die Zeit der Ansässigkeit, was für die Nomadenzeit galt. War damals die Hauptnahrung Milch, so konnte es in einem Lande, das von Milch „floß“[15], an ihr und dem, was aus ihr zubereitet wurde — jetzt auch Käse[16] — nicht fehlen. Fleischkost blieb nach wie vor nur sonntägliche Kost, Kalb- und Rind- war geschätzter als Ziegen-[17] und Schaffleisch[18], ein gemästeter Ochse Inbegriff einer üppigen Mahlzeit[19]. Aber auch das Schaf lieferte seine Delikatessen: dieser Art war der fette Schwanz des Fettschwanzschafes, der etwa einem geehrten Gast vorgesetzt wurde[20]. Noch scheint das Braten des Fleisches für feiner gegolten zu haben als das Kochen[21], das man vielleicht überhaupt erst im Kulturlande übernahm[22]. Als Lieblingsspeise Isaaks erscheint Wildpret[23]. Das deuteronomische Gesetz[24] erlaubt u. a. Hirsch, Damhirsch, Steinbock, Gazelle und Antilope. Ein Erzähler[25] des Auszugs läßt die Israeliten sehnsüchtig der Fische gedenken, die sie in Ägypten gegessen haben. Kein Wunder, wenn Jerusalem einen eigenen Fischmarkt bekommt[26]. Die tyri-

[1]) Vgl. z. B. II. Mos. 30 19 ff. [2]) II. Sam. 12 20; Hes. 16 9.
[3]) Vgl. z. B. Spr. 27 9; HL 1 12, 4 13 f. [4]) S. unten Kap. 2. [5]) Jes. 3 20.
[6]) HL 1 13. [7]) Ruth 3 3; Jdt. 10 3. [8]) Hes. 23 40. [9]) Hi. 42 14.
[10]) Ebenda. [11]) Bei den Arabern: kohl.. [12]) II. Kön. 9 30; Jer. 4 30.
[13]) II. Mos. 38 8; Hi. 37 18.
[14]) Jes. 3 23; indessen ist die Bedeutung des betreffenden Wortes zweifelhaft.
[15]) Siehe oben S. 4 f. und vgl. noch V. Mos. 32 14; Jes. 7 22; Spr. 27 27.
[16]) Vgl. I. Sam. 17 18 (?), II 17 29; Hi. 10 10. Josephus, Jüd. Krieg V 4 1: das Käsemachertal zu Jerusalem. [17]) Doch s. Richt. 6 19; I. Sam. 16 20. [18]) I. Sam. 25 18.
[19]) Spr. 15 17. [20]) I. Sam. 9 24 nach verbessertem Texte. [21]) Vgl. I. Sam. 2 15.
[22]) Vgl. Richt. 6 19 f.: Fleischbrühe; II. Mos. 23 19; Hes. 24 5 ff.; III. Mos. 6 21 u. a.
[23]) I. Mos. 27 3 ff. [24]) V. Mos. 14 5. [25]) IV. Mos. 11 5.
[26]) Darauf läßt der Name „Fischtor“ Zeph. 1 10 u. a. schließen.

schen Händler, die ihn mit ihrer Ware versorgten[1], fanden ihre Abnehmer, und nicht umsonst wird es zu Hesekiels[2] Idealbild der Zukunft gehören, daß das Tote Meer wieder Fische haben soll. Dagegen ist charakteristisch genug, daß derselbe Prophet in einem Zusammenhang, wo er deutlich erkennen läßt, was die Alltagsnahrung einer vornehmen Israelitin ausmacht, das Fleisch mit keinem Worte erwähnt. Er nennt Feinmehl, Honig und Öl[3]. Und wieder werden Getreide, Honig und Öl zusammen genannt als der kostbare Lebensproviant, den man in kritischer Zeit sorgsam vor dem Feinde birgt[4]. Beim Honig kehrt die oben[5] schon berührte Frage wieder, ob Bienen- oder Früchtehonig. An sich ist Beides möglich, und dieser[6] wie jener[7] erfreute sich großer Beliebtheit. Noch der Spruchdichter[8] lehrt: „Iß Honig, mein Sohn; denn gut ist er, und Honigseim ist süß deinem Gaumen". Was das Öl bedeutet, zeigt schon die Größe der jährlichen Lieferungen Salomos an den Tyrerkönig: 20000 Bath (= 7280 Hektoliter!) feinster Qualität[9]. Selbst im Hause der ärmsten Witwe darf der Krug mit Öl nicht fehlen[10]. Es vertritt zum großen Teil die Butter wie überhaupt das animalische Fett. Besonders zu Fladen und Kuchen fand es Verwendung, sei es daß das Mehl mit Öl vermengt, sei es daß der fertige Teig mit Öl bestrichen oder in Öl gebacken wurde[11]. Mehlarten gab es sehr verschiedene, vom groben Schrot[12] bis zum feinsten Weizenmehl[13]. Das Brot, das aus ihm gebacken wurde, ist vielleicht am charakteristischsten als Nahrungsmittel der vom Nomadentum zur ansässigen Kultur übergegangenen Völker[14]. Nicht nur heißt Brot essen überhaupt Nahrung zu sich nehmen[15]; träumend kann einmal einer der Soldaten Gideons den Sieg des Bauern über den Nomaden im Bilde sehen, daß ein Gerstenbrot ins Lager der Midianiter (der typischen Nomaden) gerollt kommt und darin das Häuptlingszelt umstürzt[16]. Die Brote hatten — darauf weisen noch die verschiedenen Namen — Fladen- oder Kuchenform. Für gewöhnlich waren sie gesäuert; indessen unterblieb die Säuerung, wo das Backen Eile hatte, z. B. wo es einen unerwarteten Gast zu speisen[17] oder beim Fest des Anhiebes der Sichel in die Saat möglichst rasch der Gottheit die aus der neuen Feldfrucht hergestellten Fladen darzubringen galt[18]. Im übrigen säuerte man den Teig nicht bloß, man liebte es auch, ihn z. B. mit Honig zu süßen[19]. Wenn Hesekiel einmal[20] die Aufforderung vernimmt, Weizen, Gerste, Bohnen, Linsen, Hirse und Spelt in einem Gefäß zu vereinigen, um daraus Brot zu bereiten, so empfindet er diese Mischung zwar als greuelhaft; aber man sieht daraus, was den Israeliten in dieser Beziehung zur Verfügung stand. Die einfachste Art, das Getreide genießbar zu machen, bestand im Rösten der Körner. Diese gerösteten Körner, kâlî genannt, bildeten z. B. die Nahrung der Leute, die mit

---

[1]) Neh. 13 16. [2]) 47 9. [3]) Hes. 16 13. [4]) Jer. 41 8. [5]) S. 4.
[6]) Vgl. Jos. Jüd. Krieg IV 8 3. [7]) Richt. 14 8 f.; I. Sam. 14 27, II 17 29.
[8]) Spr. 24 13. [9]) I. Kön. 5 25 LXX. [10]) I. Kön. 17 12. [11]) Z. B. II. Mos. 29 2.
[12]) Hebr.: 'arîsâ.
[13]) Hebr.: sôlet; das gewöhnliche Mehl heißt kemach.
[14]) Vgl. ZDPV XVIII 1895, S. 93. [15]) I. Mos. 37 25; I. Sam. 20 24.
[16]) Richt. 7 13 ff. [17]) I. Mos. 19 3; Richt. 6 19; I. Sam. 28 24.
[18]) Daher der Name des Mazzenfestes. Mazzen = ungesäuerte Fladen: vgl. V. Mos. 16 3 f. [19]) Vgl. II. Mos. 16 31. [20]) 4 9.

der Ernte beschäftigt waren[1], sie ließen sich auch leicht als Proviant auf die Reise oder in den Krieg mitnehmen[2].

Was die Gemüse anbelangt, so kennt man Esaus sprichwörtlich gewordene Hochschätzung des Linsengerichtes[3]. Sonst waren außer den Bohnen[4] die Gurken, Melonen, Zwiebeln, der Lauch und Knoblauch so beliebt, daß man den armen Wüstenwanderer bedauert, der sie sich nicht beschaffen kann[5]. Noch verleugnen die kleinen Zwiebeln, die als „Schalotten" auf unsern Tisch kommen, durch ihren Namen ihre Heimat nicht; es sind die Zwiebeln von Askalon! Eine drastische Szene einer Gurkenmahlzeit liefert uns die Prophetenlegende[6]. Ein Jünger Elisas hat ein ganzes Gewand voll unbekannter wilder Gurken vom Felde zurückgebracht und schneidet sie in den Eßtopf. Man schöpft den Leuten davon aus[7]. Aber kaum haben sie davon gekostet, als sie entsetzt ausrufen: „Der Tod ist im Topfe, Mann Gottes", bis der Prophet durch Zuschütten von Mehl wunderbar hilft. Vermutlich handelt es sich um die sogenannte Coloquinte[8] oder Springgurke, deren Wirkung als Brech- und Purgiermittel gefürchtet genug ist. Zur Würze der Speise dienen Kümmel[9], Dill[10], Koriander[11] und wohl auch, wenngleich erst durch das Neue Testament bezeugt, Minze[12] und Senf[13]. Das Salzen der Speise galt für so wichtig und zugleich selbstverständlich[14], daß „jemandes Salz essen"[15] soviel hieß als „jemandes Brot essen" und Menschen, „zwischen welchen Salz war"[16], einen unverbrüchlichen Bund eingegangen zu sein schienen[17].

Nicht umsonst ließ das Land seine Früchte wachsen. Die Freude an der Frühfeige z. B. spiegelt ein Bild Jesajas[18], daß sie einer, wenn er sie nur sehe, während er sie noch in der Hand habe, schon verschlinge. Man wußte die Feigen aber auch aufzubewahren, indem man sie getrocknet zu Kuchen zusammenpreßte[19], wie das auch mit den Trauben geschah[20]. Im übrigen sind wenigstens Granatäpfel[21], Maulbeerfeigen[22], Pistazien[23], Mandeln[24] und Nüsse[25] zu nennen. Ob die Israeliten den Apfel kannten, ist nicht sicher[26]. Daß der Paradiesesbaum mit der verbotenen Frucht ein Apfelbaum gewesen sei, ist erst lateinische Überlieferung; griechische nennt den Feigenbaum, der Adam und Eva zugleich seine Blätter zur Bedeckung liefert, und jüdisch-rabbinische spricht mit Vorliebe von einem Weinstock[27].

[1]) Ruth 2 14. [2]) I. Sam. 17 17, 25 18, II 17 28. [3]) I. Mos. 25 34.
[4]) II. Sam. 17 28. [5]) IV. Mos. 11 5. [6]) II. Kön. 4 39 ff.
[7]) Zum Vorlegen, vgl. I. Mos. 43 34; I. Sam. 1 4, 9 24. Sonst ist die Regel, daß der Einzelne in die gemeinsame Schüssel greift, Spr. 19 24, 26 15.
[8]) Als bauliche Verzierung I. Kön. 6 18, 7 24. [9]) Jes. 28 25. 27.
[10]) Ebenda. [11]) II. Mos. 16 31, IV 11 7. [12]) Matth. 23 23; Lk. 11 42.
[13]) Matth. 13 31 f., 17 20. [14]) Hi. 6 6. [15]) Esr. 4 14. [16]) So lautet der arabische Ausdruck. [17]) „Salzbund" IV. Mos. 18 19; II. Chr. 13 5. [18]) 28 4.
[19]) I. Sam. 30 12; II. Kön. 20 7 u. a. Von den Semiten haben die Griechen diese Zubereitung gelernt, wie ihr Name „palathe" beweist, der dem hebräisch-phönizischen debelet entlehnt ist, Stade, Geschichte I, S. 371 Anm. 1. [20]) I. Sam. 25 18, 30 12 u. a.
[21]) V. Mos. 8 8; HL. 4 13. [22]) I. Kön. 10 27; Am. 7 14. [23]) I. Mos. 43 11.
[24]) l. c. Jer. 1 11. [25]) HL. 6 11. Indessen ist der Nußbaum vielleicht erst in persischer Zeit in Palästina eingeführt worden.
[26]) Die Übersetzung von tappuach = Apfel[baum] ist ungewiß; vielleicht bezeichnet es Aprikosen- oder Orangen[baum], vgl. Spr. 25 11.
[27]) Hen. 32; griech. Baruchapok. 4; Apok. Abrahams 23. Vgl. die Kommentare von Tuch und von Dillmann zu I. Mos. 3 6 und Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 376.

Wenn Elia die Raben morgens und abends sein Essen bringen[1], so gibt hier die Legende vermutlich den alltäglichen Brauch wieder, zweimal des Tags Mahlzeit zu halten. Davon fiel die Hauptmahlzeit auf den Abend[2]. Aber damals mag schon gegolten haben, was sich heute in Dorf wie Stadt täglich beobachten läßt, daß Maß und Zeit des Essens sehr unregelmäßig sind und wenigstens die Kinder den ganzen Tag essen[3].

War die Nahrung des alten Israeliten im allgemeinen einfach, so entfaltete der Königshof unter dem Regiment eines prachtliebenden Fürsten wie Salomos größeren Glanz. Wir sind im glücklichen Falle, eine Notiz über den damaligen täglichen Speisebedarf des Hofes zu besitzen[4]. Darnach belief er sich auf 30 kor[5] Feinmehl, 60 kor gewöhnliches Mehl, 10 gemästete, 20 von der Weide eingebrachte Rinder und 100 Schafe, ungerechnet das Wild und das Geflügel. Mit zunehmendem Wohlstand kam in Samarien wie Jerusalem in gewissen Kreisen eine Schlemmerei auf, die den gerechten Zorn der Propheten erregte. Wo ein Jesaja[6] schon das Verhängnis heraufziehen sieht, da ist unter diesen Leichtlebigen „Lust und Freude, Rindertöten und Schafeschlachten, Fleischessen und Weintrinken" nach dem Spruch: „Gegessen und getrunken, denn morgen sind wir tot." Und ein Amos[7] kämpft gegen Leute, die auf üppigen Lagern hingegossen — in älterer Zeit hatte man zur Mahlzeit einfach gesessen[8] — unter lärmender Musik[9] fette Lämmer von der Herde und junge Rinder aus der Hürde verzehren. Schalenweise fließt dabei der Wein. Und wieder weiß Jesaja[10], wie man vom frühen Morgen bis spät in die Nacht hinein am Zechgelage sitzt.

Weingenuß war gang und gäbe. Man trank schon den süßen Traubensaft[11] und den halbgegorenen Most[12]; den eigentlichen Wein zum Teil vielleicht mit Wasser verschnitten[13]. Wo freilich vom Mischen des Weines gesprochen wird[14], ist umgekehrt an einen Würzezusatz zu denken, der ihn kräftiger machen sollte. Besondere Sorgfalt wurde darauf gelegt, ihn von aller Hefe geläutert zu erhalten[15]. Man pflegte ihn, weil man ihn schätzte. Es galt einfach, daß er Götter und Menschen erfreue[16]. Infolgedessen wird er auch bei kultischen Mahlzeiten verwendet, und wie stark ihm dabei unter Umständen zugesprochen wird, lehrt der Verdacht, den Eli auf die betende Hanna wirft[17], oder Jesajas[18] Rede wider die Tempelbesucher, deren Tische er voll Gespei findet. Wo man sich schon im öffentlichen Heiligtum so wenig Einschränkungen auferlegte, läßt sich denken, was gelegentlich im eigenen Hause vor sich ging. Wo von fröhlichem

---

[1]) I. Kön. 17 6.

[2]) II. Mos. 16 12; Pred. 5 11; vgl. dagegen Ruth 2 14; I. Kön. 20 16 und für Ägypten I. Mos. 43 16.

[3]) Canaan, Aberglaube und Volksmedizin, S. 2.

[4]) I. Kön. 5 2 f. [5]) 1 kor = 364,4 Liter. [6]) 22 13. [7]) 6 4 f.

[8]) I. Mos. 27 19; Richt. 19 6; I. Sam. 20 24.

[9]) Bestechend ist H. J. Elhorst's Vorschlag k^{e}dāwîd in kad w^{e}jad auseinanderzuziehen: „sie rasseln zu dem Klang der Harfe; als Musikinstrumente haben sie sich Krug und Hand erfunden". Krug und Hand, das erste, das sich anbietet, steht natürlich für alles, was sich an Gegenständen, womit man Lärm machen kann, finden läßt (ZatW XXXV 1915, S. 63). [10]) 5 11. [11]) Jes. 49 26 u. a. [12]) Hos. 2 10 f. 24 u. o.

[13]) Jes. 1 22. [14]) 5 22; Ps. 75 9; Spr. 9 2. 5; HL. 8 2. [15]) Jes. 25 6.

[16]) Richt. 9 13; vgl. Ps. 104 15. [17]) I. Sam. 1 13 f. [18]) 28 8.

Gelage die Rede ist, ist der Zusatz, daß man sich betrunken habe, häufig genug[1]. Die „Augen trübe von Wein" ist eine rühmende Aussage über Juda zur Charakteristik seines Weinreichtums[2]. Um so begreiflicher mag der Protest erscheinen, welchen Rechabiten und Nasiräer mit ihrer völligen Enthaltung vom Wein vertreten[3]. Trotzdem wäre es unrichtig, sie aus diesem Motiv ableiten zu wollen; denn damit bliebe unerklärt, daß sich ein Nasiräer nicht allein des Weines sondern schon der Trauben zu enthalten hat[4], wie denn auch die Rechabiten überhaupt keinen Weinstock pflanzen. Wogegen sie beide protestieren, das ist die Kultur der Rebe als solcher als das typische Zeichen einer Kultur der Ansässigkeit, in der sie, die Verfechter eines rein nomadischen Ideales, die Ursache des Abfalls vom schlichten Jahveglauben der Wüstenzeit sehen.

Übrigens ist der Wein in seinen verschiedenen Stadien nicht das einzige geistige Getränk, das man kennt. Es ist freilich nicht deutlich, was der öfter[5] vorkommende Ausdruck schēkhār = Rauschtrank[6] genau bezeichnet, ob den Dattelwein oder eine Art Gerstenbier oder was immer. Auch der Granatapfelmost wird erwähnt[7]. Zur Erfrischung bei der Arbeit auf dem Felde benützte man gerne mit Wasser vermischten Essig[8].

Man kann von der Nahrung nicht abschließend sprechen, ohne daran zu erinnern, wie Essen und Trinken für den antiken Menschen mehr bedeutet als für den modernen. Vor allem ist es ihm mehr als bloße Äußerlichkeit. Darum ist keineswegs gleichgiltig, wer zusammen ißt; denn gemeinsames Essen und Trinken begründet irgendwie eine Lebensgemeinschaft, und Genossen gleicher Speise oder gleichen Trankes sind für einander unverletzlich[9]. Umgekehrt, wo ein Bund geschlossen wird, der seinen Kontrahenten Unverletzlichkeit gewährleisten soll, geht es nicht ohne gemeinsames Mahl ab[10]. Männer und Frauen waren bei der Mahlzeit nicht getrennt[11]. Überhaupt scheint Israel in dieser Hinsicht weniger exklusiv gewesen zu sein als andere Völker[12]. Aber nicht gleichgültig ist, was gegessen und getrunken wird. Vor allem hat man sich vor Speise und Trank zu hüten, von denen andern Göttern etwas geweiht worden ist! solcher Genuß würde kultisch verunreinigen. Von diesem Gesichtspunkt wollen denn auch, wie früher schon angedeutet[13], die alttestamentlichen Verbote des Genusses gewisser Tiere[14] gewertet sein; ihre beliebte Ableitung aus hygienischen Motiven ist nur zum kleinsten Teile richtig. Verboten ist vor allem das Blut[15]. In ihm wohnt — so lautet die bekannte Begründung[16] — die Seele. Und den Brauch, den Hüftnerv nicht zu essen, führt die erklärende Sage schon auf den Ringkampf des Stammvaters mit der Gottheit zurück[17].

[1]) Z. B. I. Sam. 25 36. [2]) I. Mos. 49 12. [3]) S. oben S. 101.
[4]) Richt. 13 14; IV. Mos. 6 3. [5]) Z. B. I. Sam. 1 15.
[6]) Vgl. z. B. Hrozný im Anzeiger der K. Akademie d. Wissenschaften zu Wien 1910, 172 ff. [7]) HL 8 2 [8]) Ruth 2 14.
[9]) Vgl. z. B. A. von Wrede, Reise in Hadhramaut 1870, S. 226 f.
[10]) Vgl. Jos. 9 14 [11]) V. Mos. 16 11; I. Sam. 1 8; Ruth 2 14; Hi. 14.
[12]) Vgl. z. B. I. Mos. 43 32. [13]) S. oben S. 23. 80. [14]) III. Mos. 11; V 14.
[15]) I. Mos. 9 4 u. a. [16]) III. Mos. 17 11; vgl. oben S. 83.
[17]) I. Mos. 32 33. Für die Bezeugung eines entsprechenden Brauches bei andern Völkern verweist Gunkel auf R. Smith, Religion der Semiten S. 293 Anm. 667. J. G. Frazer in den Anthropological Essays, presented to E. B. Tylor 1907, S. 136 ff. Golden Bough II² S. 419 f.

g) Die häuslichen Ereignisse.

Das Leben selber sorgte dafür, daß in die Monotonie des häuslichen Alltags andere Töne fielen, Töne der Freude wie der Trauer.

Hier wandelt die Ankunft eines Gastes den Werktag zum Feiertag[1]. Die Gastfreundschaft, die einst den Ruhm des Nomaden ausgemacht hatte, hat von ihrer Wertschätzung nichts eingebüßt. Noch ein Hiob[2] rühmt sich, daß er dem Wanderer seine Tür öffnete und den Fremden nicht auf der Straße übernachten ließ. Auch nach dieser Seite hin verkörpert sich für den ansässig gewordenen Israeliten das Ideal in Abraham, wenngleich er noch als Zeltbewohner geschildert wird[3]. Da bleibt kein Leser oder Hörer unberührt, wenn er vernimmt, wie der Patriarch, der Fremden kaum ansichtig, ihnen entgegengeht, um sie zu bitten, bei ihm Einkehr zu halten. Wasser wird zum Waschen der Füße gebracht; inzwischen holt er aus dem Stall ein zartes junges Rind und Milch, und drinnen bereitet die geschäftige Frau in aller Eile Kuchen. Dabei ist das Quantum des verwendeten Mehles nicht zu übersehen, 3 Sea = über 36 Liter auf drei Männer! Die Maße möglichst groß zu nehmen, ist Anstandspflicht. Auch muß es vom feinsten Mehle sein. Zwar hat sich der ältere Erzähler bei der Nennung des gewöhnlichen beruhigt; aber ein späterer hält nur das beste für eines Abraham würdig und flickt das entsprechende Wort ein! Endlich will beachtet sein, daß Abraham in eigenster Person die Aufwartung besorgt; das ehrt ihn nur. Wer die Gäste sind, die er bedient, weiß er zwar nicht; aber Gast ist Gast, und auch der unbekannte willkommen. Der Priester Midians schilt seine Töchter, daß sie den ägyptischen Flüchtling, Mose, der auf dem Felde zu ihnen gestoßen ist, nicht ins Haus gebracht haben[4]. Selbst der Sklave, der im Auftrag seines Herrn reist, darf zuvorkommenden Empfanges sicher sein[5]. Und nun gar der anerkannte Gottesmann, von dessen Anwesenheit man sich besondere Segnungen versprechen darf! Am liebsten wird ihm zu ständigem Aufenthalt das Gemach mit aller üblichen Zubehör eingeräumt[6].

Bei nordafrikanischen Völkern ist es Sitte, daß wenn ein Fremder keinen Schutzherrn hat, unter den er sich und sein Eigentum stellen kann, er sich auf den Markt oder den Ratplatz begibt: da erhält er alsbald die Einladung eines Einwohners in sein schützendes Haus, und dieser hat ihn darauf nach den Grundsätzen der Gastfreundschaft zu schirmen[7]. Entsprechendes begegnet uns auf israelitischem Boden: der fremde Levit, der in die Stadt Gibea kommt[8], wartet auf dem Markte, ob ihn jemand aufnehme. Daß es zunächst nicht geschieht, beweist nur für die ganze Verworfenheit ihrer Bewohner. Eine Ausnahme macht allein ein vom Felde zurückkehrender Alter, der sich selber als Fremdling in der Stadt aufhält. Im Schutze, den er dem Leviten gewährt, fällt ein Zug besonders auf, der deutlicher als irgend einer zeigt, wie ernst es mit den Pflichten der Gastfreundschaft genommen wird. Als die Männer der Stadt sein Haus umlagern,

---

[1]) Übrigens reiste man vorzugsweise an Sabbath und Neumond, schon weil an diesen Tagen die Tiere, die man zum Reiten benützte, nicht zur Feldarbeit benötigt wurden, II. Kön. 4 23. [2]) 31 32. [3]) I. Mos. 18 1 ff. [4]) II. Mos. 2 20.
[5]) I. Mos. 24. [6]) II. Kön. 4 8 ff.
[7]) Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz, I 1894 S. 449 Anm. 2.
[8]) Richt. 19 15 ff.

von ihm den Gast fordernd, um an diesem ihr Gelüste zu befriedigen, erklärt sich der Gastgeber zur Preisgabe der Ehre seiner eigenen Tochter bereit[1]. Und ein Gleiches ist aus der Geschichte Lots bekannt[2]. So große Opfer ist man der Sicherheit des Gastes zu bringen bereit! Dergleichen war insofern eine Notwendigkeit, als es im übrigen an allem fehlte, was Fremden das Los erleichtert hätte. Öffentliche Herbergen in unserm Sinne waren unbekannt. Die wiederholt genannten Karawanserein[3] sind davon wesentlich verschieden; es sind höchstens schuppenartige Unterkunftsräume.

Wie die Ankunft des Gastes das Haus in freudige Erregung bringt, so läßt es auch ein Abschied nicht unbewegt, zumal wo er tiefer einschneidet. Laban schilt Jakob, daß er sich heimlich fortbegeben habe. Unter Gesängen, Pauken und Harfenklang hätte er ihn sonst entlassen[4].

Andere Festlichkeiten bringt der Familie der Bau eines neuen Hauses. Grundsteinlegung[5], Einsetzung des Giebelsteines[6], Hausweihe[7] sind eben so viele Anlässe zu freudiger Feier.

Besondere Freude aber kehrt im Hause ein, wo dem Vater die Kunde wird: „Ein Knäblein ist dir geboren“[8]. Wenn dieses Wort übrigens voraussetzt, daß der Vater bei der Geburt nicht selber zugegen war, so beruht das vielleicht nicht auf Zufall. Es kommt bei einer Reihe von Völkern vor, daß dem Vater die Gegenwart bei der Geburt eines seiner Kinder — aus abergläubischen Gründen natürlich — ausdrücklich verboten ist[9]. Abergläubische Vorstellung liegt möglicherweise auch der Sitte zugrunde, daß das Weib zum Gebären niederkniet[10]; ursprünglich könnte sie den Versuch darstellen, es mit der Erde selber in Verbindung treten zu lassen, um von ihr die Seele des Kindes zu empfangen[11].

Zu frohem Familienfest wird die Entwöhnung; sie wird mit einem großen Mahl gefeiert[12]. Ob die Geburtstage festlich begangen wurden, wie es die Josephsgeschichte für den Ägypterkönig voraussetzt[13], wissen wir nicht.

Nicht minder als was die Kinder angeht, ist was die Tiere betrifft, Familienangelegenheit: die Schafschur bleibt ein Hauptfest der Familie[14].

Wieder erfüllt besondere Freude das Haus, wo Bräutigams- und Brautjubel es durchklingt[15]. Wie es scheint, wurde die Ehe mit einer eidlichen Zusage eingeleitet[16]. Dazu gehört die Zeremonie, daß der Mann über das Weib, das er heiraten will, den Zipfel des Mantels breitet[17]. Das ist eine Form der „Nostrifikation“[18], und Muhammed, der auf diese Weise z. B. mit der kriegs-

[1]) Richt. 19 24; die Nennung des Kebsweibes des Gastes im selben Atemzug ist falsche Glosse. [2]) I. Mos. 19 8. [3]) I. Mos. 42 27, 43 21; II 4 24; Jer. 41 17.
[4]) I. Mos. 31 27. [5]) Vgl. Hi. 38 6 f., Esr. 3 10 f. [6]) Vgl. Sach. 4 7.
[7]) Vgl. Esr. 6 16. [8]) Jer. 20 15.
[9]) Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics II, S. 636 f.
[10]) I. Sam. 4 19 vgl. Hi. 39 3. Ob sonst die hebräische Frau den Gebärstuhl benützte, ist fraglich, da das Wort II. Mos. 1 16, das man etwa in diesem Sinn hat verstehen wollen, zweifelhaft ist.
[11]) Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde 1905, 1913 2. [12]) I. Mos. 21 8.
[13]) I. Mos. 40 20. [14]) I. Sam. 25 4. 8. 36; II 13 23 ff.
[15]) Jer. 7 34, 16 9, 25 10, 33 11.
[16]) Hes. 16 8, vgl. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, S. 56.
[17]) Ebenda. Ruth 3 9; vgl. I. Kön. 19 19.
[18]) Vgl. Wellhausen, AR VII 1904, S. 40 f.

gefangenen Jüdin Çafija verfuhr, kann im Koran[1], um das Verhältnis der Ehegatten zu einander auszudrücken, die Frau das Kleid des Mannes und den Mann das Kleid der Frau nennen[2]. Die Hochzeit selber hat ihren Mittelpunkt darin, daß der Bräutigam, von seiner Mutter mit der Krone geschmückt[3], von bewaffneten Freunden begleitet[4], unter den Klängen von Musik[5] die Braut in ihrem elterlichen Hause abholt, um sie in sein Haus, d. h. meist in das Haus seiner Eltern zu bringen[6]. Die Waffen beim Feste des Friedens haben ihren besondern Sinn. Man könnte an ein Überlebsel aus der Zeit der Raubehe denken. Aber eine Stelle im Hohen Lied weist in andere Richtung: Sie beschreibt den Zug, wie Salomos Sänfte, in der die Braut sitzt, umduftet von Balsam und Weihrauch, herannaht, 60 Mann um sie herum aus Israels Mannen, sie alle schwertumgürtet, im Kampfe erfahren, jeder mit dem Schwert an der Seite „wegen nächtlichen Grauens". Der Ausdruck läßt ahnen, daß es nicht einfach menschlichen Feinden zu begegnen gilt, sondern übersinnlichen Dämonen, welche der Braut auf ihrem Entscheidungswege auflauern, und ethnologische Parallelen erheben die Ahnung zur Gewißheit. So hält z. B. im Algerischen während des ganzen Zuges zum Hause des Bräutigams einer der Eingeladenen die Spitze seines Schwertes gegen das Innere der Sänfte, um die Dämonen fern zu halten; denn man meint, daß sie, auf die Braut eifersüchtig, sie rauben wollen, um sie selber zu besitzen. Darum bleibt zu ihrem Schutz das Schwert auch noch sieben Tage im Ehezimmer[7]. Man braucht sich nur der Tobitherzählung[8] zu erinnern, wie der böse Dämon Asmodi die sieben Männer Sarahs in der Hochzeitsnacht tötet, um zu wissen, daß solche Vorstellungen auf jüdischem Boden in der Tat im Schwange waren[9]. Und man wird den überreichen Schmuck der Braut[10], vor allem ihre Verschleierung[11], in der sie, nach der bekannten Erfahrung Jakobs mit Lea zu schließen[12], bis zum Augenblick gehüllt blieb, wo sie mit ihrem Mann das eheliche Gemach betreten hat[13], als ursprüngliches Abwehrmittel gegenüber schädlichen Einflüssen von dämonischer Seite beurteilen dürfen. Auch der Gebrauch von Fackeln und Lampen, der in Israel weit hinter die Zeit des Neuen Testamentes[14] zurückreichen mag, dürfte diesem Zweck gedient haben[15]; denn die bösen Geister scheuen das Licht. Bei den Juden der saharischen Oase Mzab umgibt man heute noch den Kopf der Braut mit einem seidenen Tuch, in dessen Falten angezündete Lichter gesteckt werden[16]; hier liegt auf der Hand, daß sie nicht zum Zweck der Beleuchtung angezündet werden!

---

[1]) Sure 2, 183. [2]) Vgl. Mal. 2 16, wo sich fragt, ob das mit „Kleid" übersetzte Wort nicht geradezu die Frau bezeichne. [3]) HL 3 11; vgl. Jes. 61 10.

[4]) I. Makk. 9 39. [5]) Ebenda.

[6]) Anders natürlich I. Mos. 29 22; Richt. 14 10 ff.

[7]) Gaudefroy-Demombynes, Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie, Paris 1901, S. 37 f. Eine Reihe weiterer Beispiele bei E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 1911, S. 41 ff. [8]) Tob. 6 14.

[9]) Auch I. Mos. 38 11 könnte ein derartiger Aberglaube zugrunde liegen.

[10]) Ps. 45 10. 14 f.; Jes. 61 10. [11]) I. Mos. 24 65. [12]) I. Mos. 29 25.

[13]) Man hat daraus z. T. den aus dem A. T. bekannten und auch schon im Gesetze Hammurapis (§§ 154—156) sich findenden Sprachgebrauch von „erkennen" in geschlechtlichem Sinne ableiten wollen, „weil der Mann dann erst das Gesicht der Braut zu sehen bekam" (Socin). [14]) Matth. 25 1; vgl. Lk. 12 35 f. [15]) Vgl. Samter, a. a. O. S. 73 f.

[16]) Sartori, Sitte und Brauch I (1910) S. 83 Anm. 13.

Eine merkwürdige Stelle des Hohen Liedes[1], wo der Bräutigam die Braut auffordert, mit ihm in die Berge zu fliehen, deutet vielleicht noch auf die mehrfach nachweisbare Sitte des Brautversteckens[2], in der man wohl etwa einen Rest ursprünglichen Brautraubes zu sehen pflegt. Die Flucht der Braut in die Berge, wo sie von den ihr Versteck kennenden Freundinnen mit Lebensmitteln versorgt wird, bis ihr Bräutigam sie findet (was je nach dem Eindruck, den er auf ihr Herz gemacht hat, früher oder später geschieht), war laut einer Mitteilung von Joh. Ludwig Burckhardt[3] zu seiner Zeit noch bei einzelnen Beduinenstämmen auf der Sinaihalbinsel üblich.

Das Hochzeitsgelage findet gewöhnlich im Hause des Bräutigams[4] (oder seiner Eltern), nur ausnahmsweise bei den Eltern der Braut statt[5]. Das ganze Dorf nimmt daran teil[6], und die Festlichkeiten dauern in der Regel sieben Tage[7], belebt durch Tänze[8], gegenseitige Gaben[9] und allerhand Spiele und Scherze — man denke nur an das Rätsel Simsons[10]; unter Umständen waren vielleicht auch, wie heute, Wettläufe mit Pferden dabei üblich[11]. Das Hochzeitspaar spielt, wie es scheint, die Rolle eines Königspaares. Noch heute wenigstens nennen die Araber in Palästina die Braut malaki = Königin[12]. Der Brautführer ist der Wezir der königlichen Hoheiten, ein besonderer Thron ist ihnen errichtet, und wenn es in alten Zeiten zuging, wie es uns für das heutige Syrien Konsul Wetzstein von Damaskus geschildert hat[13], so dauerte die schöne Illusion, bis am Ende der Königswoche einer der Genossen des jungen Ehemannes diesem mit einem Kuhfladen durchs Gesicht strich, damit er nicht vergesse, daß er jetzt wieder Bauer sei! Aus der Sitte dieses Königsspieles heraus erklärt man das Hohe Lied heutzutage meist als Sammlung selbständiger Hochzeitslieder, wie sie in der Hochzeitswoche gesungen zu werden pflegten, wobei König Salomo nur Bezeichnung eines beliebigen Bräutigams, „Ideal oder Folie des Bräutigam-Königs", die

---

[1]) 4 8. [2]) Vgl. Sartori, a. a. O. S. 90. Eine andere Erklärung der Stelle HL 4 8 habe ich in der Baudissinfestschrift (Beihefte zur ZatW 33) S. 47—53 zu geben versucht.

[3]) Notes 1831 I S. 269 f., in der deutschen Übersetzung S. 216 f.

[4]) Selbst Richt. 14 10, obwohl sich hier Simson an den Ort seiner Braut begeben hat.

[5]) I. Mos. 29 22; Tob. 7 14 [6]) I. Mos. 29 22.

[7]) I. Mos. 29 27; Richt. 14 12; dagegen zweimal sieben Tage im Falle Tobiths, Tob. 8 18 f.

[8]) HL 7 1: die Braut wird hier zu einem „Kriegstanz" aufgefordert. Es scheint sich um den sogenannten „Schwerttanz" zu handeln, wie ihn heute noch in Syrien die Braut am Abend ihres Hochzeitstages, beim Schein der Feuer, aufführen muß, das Schwert in der Hand, eingeschlossen von den sich berührenden Halbkreisen der Männer und Weiber, zum Gesang des „Wasf" d. h. einer Schilderung der körperlichen Vollkommenheit der Brautleute, der vom Chor mit leichten Bewegungen, leisem Händeklatschen und sich wiederholenden Zwischenrufen begleitet wird (vgl. Buddes Kommentar zur Stelle). Lieder wie sie heute noch in Palästina beim „Paradiertanz der Braut" gesungen werden, teilt Gustav H. Dalman in seinem Palästinensischen Diwan (Leipzig 1901) S. 254 ff. mit.

[9]) Richt. 14 12 f. 19.

[10]) Richt. 14 14. Zum ursprünglichen Sinn des Rätsels vgl. Jensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I 1906, S. 389 f.

[11]) Vgl. Jer. 12 5. [12]) ZDPV VI 1883, S. 100.

[13]) In der Zeitschrift für Ethnologie (= ZE) V 1873, S. 270 ff. unter dem Titel: Die syrische Dreschtafel. Sie bildet z. B. den oben erwähnten Thron.

„Sulamithin“[1] nur sprichwörtliche Bezeichnung für eine Mädchenschönheit schlechthin wäre[2]. Der weitverbreitete Brauch eines feierlichen Nachweises, daß die Braut das Ehegemach als Jungfrau betreten habe, hat auch im alttestamentlichen Gesetz seinen Ableger[3].

Ist im Hause der Tod eingekehrt, so treten an die Angehörigen des Verstorbenen eine ganze Reihe von Pflichten, die uns zum Teil seltsam genug anmuten. Das erste, was sie tun, ist, daß sie dem Toten die Augen zudrücken[4] und ihn wohl auch küssen[5]. Sich selbst zerreißen sie die Kleider[6], gürten sich in den sogenannten Sack[7] (ein grobes härenes Tuch), lösen den Turban[8]), bestreuen das Haupt mit Staub und Asche[9], verhüllen es auch[10] oder verhüllen wenigstens den Lippenbart[11], scheren sich Haar[12] und Bart[13], ziehen die Sandalen aus[14], setzen sich in den Staub auf den Boden[15], schlagen sich Brust und Hüften[16], machen sich am Leibe Einritzungen[17], die Totenklage wird angestimmt[18] und die Totenmahlzeit gehalten[19], während man im übrigen fastet[20]. Die Trauerzeit dauert sieben[21] oder im weiteren Sinn 30[22] Tage. Der Sinn all dieser Bräuche ist hier nicht weiter zu erörtern[23]. Einzelne waren schon im Zusammenhang mit den Ausführungen über einstigen Totenkult von Israels Vorfahren zu nennen[24]. Immerhin wäre es methodisch falsch, sie unterschiedslos aus kultischer Wurzel ableiten zu wollen. In so irrationalen Dingen pflegen die verschiedensten Vorstellungen bunt durcheinander zu spielen. So sind wohl einige der genannten Bräuche aus dem Bestreben hervorgegangen, sich vor Tabuierung zu schützen, während andere wiederum darauf abzielen, sich dem gefürchteten Totengeist gegenüber unkenntlich zu machen.

Die übliche Bestattungsart war das Begräbnis. Totenverbrennung[25] galt

---

[1]) Im Gedanken an die durch Schönheit besonders ausgezeichnete Abisag von Sunem (I. Kön. 1 3).

[2]) Dieser Auffassung hat namentlich Budde mit seinem Aufsatz: „Was ist das Hohe Lied“? (Preußische Jahrbücher LXXVIII, S. 92–117) sowie mit seinem Kommentar zu weitgehender Anerkennung verholfen.

[3]) V. Mos. 22 13 ff., vgl. schon J. D. Michaelis, Mosaisches Recht 1776 ff. § 92. Niebuhr, Beschreibung von Arabien 1772, S. 35 ff.; ZE V 1873, S. 291.

[4]) I. Mos. 46 4. [5]) I. Mos. 50 1. [6]) II. Sam. 1 11; II. Kön. 2 12.

[7]) II. Sam. 3 31; Am. 8 10 u. a. [8]) Vgl. als Ausnahme Hes. 24 17. 23.

[9]) II. Sam. 1 2; Hes. 27 30 u. a. [10]) Vgl. II. Sam. 15 30; Jer. 14 3; Esth. 6 12.

[11]) Vgl. Hes. 24 17.

[12]) Jes. 22 12; Jer. 16 6 u. a.; vgl. die arabische Fluchformel gegenüber einer Frau: „Möge sie ihr Haar scheren“, d. h. ihrer Kinder und Angehörigen beraubt werden (Wellhausen, Reste[2] S. 181). [13]) Jes. 15 2; Jer. 41 5, 48 37; Mi. 1 16. [14]) Vgl. Hes. 24 17.

[15]) Vgl. Hes. 26 16.

[16]) Jes. 32 12; Jer. 31 19. Es genügt anzumerken, daß das semitische Wort für „klagen“ ursprünglich „schlagen“ zu bedeuten scheint.

[17]) Jer. 16 6, 41 5, 47 5, 48 37. [18]) I. Kön. 13 30; Jer. 22 18; Am. 5 16; Sach. 12 11 ff.

[19]) Jer. 16 7; vgl. Hes. 24 17; Hos. 9 4. Indirekt gehören hierher auch die Nahrungsspenden auf dem Grab, vgl. V. Mos. 26 14; Tob. 4 17; JSir. 30 18.

[20]) I. Sam. 31 13; II 3 35. [21]) I. Mos. 50 10; I. Sam. 31 13. [22]) IV. Mos. 20 29, V 34 8.

[23]) Das ist geschehen in meinem Schriftchen: Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode[2] 1914. [24]) S. 96 f.

[25]) III. Mos. 20 14, 21 9; Jos. 7 25; dagegen enthalten I. Sam. 31 12 und Am. 6 10 einen verderbten Text.

so gut wie bewußte Unterlassung des Begräbnisses[1] als Strafe oder als Barbarei[2]; denn dem Toten nicht die Grabesruhe gönnen, bedeutete, daß seine Seele Spuk verrichtend umgehen mußte. Schon bald nach Eintritt des Todes wurde die Leiche, wohl ohne Sarg[3], aber vermutlich bekleidet ins Grab gelegt. In den Kleidern, die der Verstorbene auf Erden getragen hat, denkt man ihn sich in der Unterwelt[4]. Man gab den Toten Nahrungsmittel mit ins Grab: das zeigen die Funde der Ausgrabungen, auch wo sie nicht mehr als die leeren Tongeräte zutage gefördert haben; immerhin scheint die Fürsorge um die Toten gegen früher nicht unerheblich nachgelassen zu haben. Krüge und Schüsseln sind schlechter und oft nachlässig in eine Ecke abseits von der Leiche gestellt. Vornehmen wurden über dem Grabe wohl noch wohlriechende Spezereien verbrannt[5]. Vielleicht stammt die Asche, mit der man sich in der Trauer das Haupt bestreute, ursprünglich von diesen Bränden her.

Das Grab ist von Haus aus Familiengrab. „Zu den Vätern versammelt werden“[6] ist einer der Ausdrücke, die zunächst in wörtlichstem Sinne verstanden sein wollen. Damit hängt zusammen, daß man das Grab noch in unmittelbarer Nähe der lebenden Familie anlegte[7]. Noch zeigen z. B. die Ausgrabungen in Jericho, daß man die Toten bisweilen in den Höfen der Häuser oder unter dem Fußboden begrub[8]. Aber die Entwickelung drängte dazu, die Grabstätten von den Wohnungen der Lebenden abzurücken. Durch die Behausung nicht mehr gebunden, wählte man für die Verstorbenen möglichst ruhige und gesicherte Lagen, und dazu boten sich vor allem die bekannten natürlichen Höhlen[9]. Wo sie nicht zur Verfügung standen, ahmte man sie gerne künstlich nach: Man schlug sich ein Grab in den Felsen[10], senkrecht oder wagerecht, möglichst breit und tief, um dem alten Wunsch, die Familienangehörigen zusammen zu bestatten, zu entsprechen. Notgedrungen machte man mit dem gemeinen Mann weniger Umstände[11]. Hier kommt es denn vor, daß sich die Menschengebeine mit den Tierknochen zum „Eselsbegräbnis“[12] vermengen. In alledem schlossen sich die Israeliten einfach den Sitten der früheren Landesbewohner an. Auch daß die Beisetzung von Kindern in Urnen oder Krügen weitergeht, ist z. B. in Megiddo nachweisbar. Aber einer Fortbildung der alten Sitten im Sinne einer Bereicherung war der Jahvismus mit seinem Protest gegen alles, was an Totenkult gemahnen konnte, entschieden ungünstig, so daß sich schon von hier aus das Nachlassen in der Sorgfalt der Auswahl der Totenbeigaben erklärt.

---

[1]) II. Kön. 9 10; Jer. 16 4; Hes. 29 5.
[2]) Umgekehrt ist die Bestattung Unbegrabener eine Liebespflicht, Tob. 1 18, 2 8.
[3]) Anders natürlich I. Mos. 50 26.
[4]) Vgl. z. B. I. Sam. 28 14; Hes. 32 27.
[5]) Jer. 34 5; II. Chr. 16 14, vgl. 21 19.
[6]) Vgl. II. Sam. 21 14; I. Kön. 13 22.
[7]) I. Sam. 25 1; I. Kön. 2 34, Hes. 43 7 f.
[8]) Sellin u. Watzinger, Jericho, S. 71.
[9]) Vgl. I. Mos. 23 9 ff.
[10]) Jes. 22 16; II. Kön. 23 16.
[11]) Vgl. II. Kön. 23 6; Jer. 26 23; Jes. 53 9.
[12]) Jer. 22 19.

Zweites Kapitel.

Das berufliche Leben.

Will man die Bedeutung des Berufes für den alten Israeliten richtig einschätzen, so darf man nicht von heutiger Berufsauffassung ausgehen. Es ist denkwürdig genug, daß der Erzähler der Paradiesesgeschichte unter dem Eindruck eines göttlichen Fluches steht, der auf der menschlichen Arbeit laste. „Im Schweiße des Angesichtes" müht man sich ab, und der Acker trägt Dornengestrüpp! Allen Stellen zum Trotz, welche die Vorzüglichkeit des Landes preisen, — daß seinem steinichten Boden ein Ertrag nur mühsam abzuringen ist, das war wie eine Erziehung zu einer Auffassung, daß Arbeit überhaupt etwas Schweres sei, und der Israelit müßte nicht Orientale gewesen sein, wenn er nicht darauf aus gewesen wäre, sich das Schwere so viel wie möglich vom Leibe zu halten. Was der Mann an Arbeit auf die Frau abladen kann, das muß sie tragen im Hause wie auf dem Felde. Von „galanter" Schonung des weiblichen Geschlechtes darf man unter einer orientalischen Bauernbevölkerang kaum etwas suchen[1].

Das typische Zeichen des Alltagsberufs im Hause ist das Geräusch der Handmühle, in der das Korn gemahlen wird[2]. Das ist wie sein Zerstoßen im Mörser[3] richtige Arbeit der israelitischen Frau, so anstrengend übrigens, daß es gerne der untersten Sklavin überlassen bleibt[4]. Der Frau fällt auch das Backen von Brot und Kuchen zu[5], und hier gilt es schon die wohlbeobachtete Kunst, den rechten Augenblick zum Umwenden der Fladen in der heißen Asche zu erspähen[6]. Auch die Zubereitung des Fleisches ist Sache der Frau[7], nachdem der Mann geschlachtet hat[8]. Frauen beschaffen ferner das Wasser von der Quelle[9], sie bearbeiten Flachs und Wolle[10], und auf dem Felde begegnen sie uns wiederholt in der Rolle der Hirtinnen[11].

Sonst ist gerade der Hirtenberuf, wie schon seine bekannte Verwertung in der Bildersprache zeigt[12], ein Hauptberuf des israelitischen Mannes. Er ist freilich vom idyllischen Charakter, den wir im Gedanken an so manches liebliche Bild[13] mit ihm zu verbinden uns gewöhnt haben, weit entfernt und ist im allgemeinen rauh und anstrengend. Man muß nur einen Jakob, der im übrigen als der wahre Typ des Hirten gelten kann[14], darüber sich äußern hören: die 20 Jahre, die er in Labans Dienst stand, hat er keinen Widder aus seiner Herde gegessen. Was zerrissen worden war, mußte er selber ersetzen; denn es wurde aus seiner Hand gefordert, gleichviel ob es bei Nacht oder bei Tag geraubt worden war. Des Tags verging er vor Hitze und des Nachts vor Frost und

---

[1]) Doch vgl. I. Mos. 29 10, II 2 17.
[2]) Jer. 25 10, anders allerdings LXX. Die Handmühle gilt als so unentbehrlich, daß sie nicht verpfändet werden darf. V. Mos. 24 6. [3]) IV. Mos. 11 8.
[4]) II. Mos. 11 5; vgl. Jes. 47 2; als Arbeit der Gefangenen Richt. 16 21; Klagel. 5 13.
[5]) I. Mos. 18 6; I. Sam. 8 13. [6]) Hos. 7 8. [7]) I. Mos. 27 14. [8]) I. Mos. 18 7.
[9]) I. Sam. 9 11. [10]) Jos. 2 6; Spr. 31 13. [11]) I. Mos. 29 6, II 2 16.
[12]) Z. B. Jer. 23; Hes. 34; Jes. 63 11; Ps. 23 1.
[13]) Vgl. z. B. Richt. 5 16 „Das Flöten bei den Herden". [14]) Vgl. I. Mos. 47 3.

seinen Augen gönnte er keinen Schlaf[1]. Neben den Unbilden des Klimas sind es also, wie die Stelle andeutet, lebende Feinde, gegen die der Hirt auf ständiger Hut sein muß. Von Löwen und Bären, die ein Schaf von der Herde wegtragen, weiß auch ein David zu sagen[2], und aus Prophetenworten kennt man das Bild von den Hirten, die vergebens gegen einen Löwen zusammengerufen werden[3], oder denen es höchstens gelingt, aus seinem Rachen ein paar Unterschenkel oder ein Ohrläppchen der unglücklichen Opfer zu retten[4]. So häufig müssen derartige Fälle vorgekommen sein, daß eine gesetzliche Regelung der Frage der Verantwortung des Hirten notwendig wurde[5], und es ist von Interesse zu sehen, wie diese Frage im Prinzip nicht anders entschieden wurde als im alten Gesetze Hammurapis. Dieses nämlich bestimmt[6]:

„Gesetzt, in einer Viehhürde ist eine ‚göttliche Berührung' eingetreten oder ein Löwe hat gemordet, so soll der Hirt vor seinem Gott einen Reinigungseid leisten, dann soll den in der Hürde entstandenen Schaden der Eigentümer der Hürde ihm abnehmen. Gesetzt, ein Hirt ist unachtsam gewesen und hat infolgedessen in der Viehhürde Räude (?) entstehen lassen, so soll der Hirt den Schaden, den die Räude angerichtet hat, die er in der Hürde hat entstehen lassen, Rinder oder Kleinvieh, in vollem Maße dem Eigentümer der Tiere ersetzen".

Entsprechend liest man beim israelitischen Gesetzgeber:

„Wenn einer einem andern einen Esel oder ein Rind oder ein Schaf oder überhaupt ein Tier zu hüten gegeben hat und das kommt um oder wird verletzt oder weggeschleppt ohne Augenzeugen, so soll es zwischen beiden zu einem bei Jahve beschworenen Eid kommen, ob sich nicht der Betreffende am Eigentum des andern vergriffen habe, und der Eigentümer muß [den Verlust] auf sich nehmen, der andere braucht es nicht zu ersetzen. Ist es ihm aber wirklich gestohlen worden, so hat er seinem Eigentümer Ersatz zu leisten. Ist es dagegen von einem wilden Tier zerrissen worden, so soll er einen Beweis dafür erbringen, für das Zerrissene braucht er keinen Ersatz zu leisten".

Natürlich bedarf es, um den Schaden festzustellen, einer genauen Kontrolle über die Zahl der dem Hirten anvertrauten Tiere. Zu diesem Zwecke läßt er sie, wenn er sie des Abends in die Hürden[7] treibt oder am Morgen daraus wieder herausführt, unter seinem Hirtenstabe hindurchgehen[8]. Im übrigen dienen besondere Herdentürme[9] dem Ausblick über die Herden, und in Herdenhunden[10] hat der Hirt seine lebendigen Gehilfen. Seine Waffe ist — bis auf den heutigen Tag[11] — neben dem ebengenannten Stab die Schleuder, zu der er die Steine in seiner Hirtentasche trägt[12]. Nicht der ungefährlichste Feind, gegen den der Kampf zu führen ist, ist der Mensch. Der Streit entbrennt namentlich um Besitz und Benutzung der Quellen[13]; aber auch gegen den Überfall räuberischer Horden gilt es sich zu schützen, und die Hirten haben ein dankbares Gedächtnis, wo sie einmal in wehrfähiger Mannschaft eine schirmende „Mauer" um sich herum gefunden haben[14]. Neben den eigenen Leuten sind es angestellte,

[1]) I. Mos. 31 38 ff. [2]) I. Sam. 17 34 ff. [3]) Jes. 31 4, vgl. 5 29; Jer. 49 19.
[4]) Am. 3 12. [5]) II. Mos. 22 9 ff.
[6]) § 266 f. nach der Übersetzung Ungnads, TBAT I S. 167 f.
[7]) Vgl. IV. Mos. 32 16; I. Sam. 24 4; Mi. 2 12.
[8]) III. Mos. 27 32; Jer. 33 13; übertragen Hes. 20 37.
[9]) I. Mos. 35 21; II. Kön. 17 9, 18 8; Mi. 4 8. [10]) Hi. 30 1; vgl. Jes. 56 10 f.
[11]) Vgl. A. Musil, Arabia Petraea III 1908, S. 284. [12]) I. Sam. 17 40.
[13]) I. Mos. 21 25, 26 20 ff. [14]) I. Sam. 25 16.

die das Hirtengeschäft besorgen. Den Lohn dafür empfangen sie in Geld[1] oder in Naturalien[2], z. B. durch Anteil am Wachstum der Herden[3]. Dabei kennt, wer schlau ist, Mittel und Wege, um glänzend auf seine Rechnung zu kommen[4]. Übrigens konnte es für den Hirten auch Nebenbeschäftigungen geben, durch die er seinen Unterhalt fristete. So war der Schafhirt Amos zugleich Sykomorenzüchter[5]. Allen Schwierigkeiten des Hirtenlebens zum Trotz fühlt man Beschreibungen, wie der Hirt das Versprengte sucht und das Verirrte zurückholt, wie er das Verwundete verbindet und das Kranke pflegt, wie er die säugenden Muttertiere behutsam führt und die jungen Lämmer trägt[6], etwas von der Liebe ab, mit der der gewissenhafte Hirt seinem Berufe obliegt.

Von der Größe eines damaligen Herdenbestandes gibt das Beispiel des reichen Kalibbäers Nabal eine Vorstellung. Er besitzt im Süden Judas, der neben dem Ostjordanland das Hauptgebiet für Kleinviehzucht war, 1000 Ziegen und 3000 Schafe[7]. Hiob bringt es sogar auf 14000 Schafe[8], nachdem er mit 7000 angefangen hat[9]. Wer es gleich ihm vermag und die nötigen Weiden zur Verfügung hat[10], der hält sich neben Kleinvieh auch Großvieh. Ein Reichtum von 3000 Kamelen, 500 Joch Rindern und 500 Eselinnen wird Hiob nachgerühmt[11], und nach seiner Wiederherstellung sollen sich diese Zahlen verdoppelt haben[12]. Überhaupt bemißt sich das Vermögen eines Mannes so sehr nach seinem Viehbesitz, daß ein Wort das Vieh und den Besitz schlechthin bezeichnen kann[13]. Der Esel war als Reit- und Lasttier so verbreitet und beliebt[14], daß, wie es scheint, die Einführung des Pferdes, die unter Salomo erfolgte, auf nachhaltige Antipathien stieß[15]. Auch die Maultierzucht, die eine Zeitlang verbreitet gewesen sein muß[16], wurde durch das spätere Gesetz, das jede Begattung verschiedener Tierarten ausschloß[17], verpönt. Im allgemeinen aber erhielt die ausgedehnte Beschäftigung mit Tieren Altisrael durchaus tierfreundlich. Von solcher Stimmung legt das alte Gesetz schöne Proben ab. Abgesehen von tierfreundlichen Vorschriften, in denen sich ein abergläubischer Hintergrund nicht verleugnet[18], will es etwas heißen, wenn Tierliebe die übliche Rücksichtslosigkeit gegen den Feind so weit vergessen läßt, daß gefordert werden kann, man solle dem unter seiner Last zusammenbrechenden Esel auch des Feindes zu Hilfe kommen[19]. Es ist schon ein charakteristisches Zeichen einer sehr viel späteren Zeit, daß sie für den Wortlaut der Vorschrift, es dürfe dem dreschenden Ochsen, der über den Ährenhaufen hin und hergetrieben wird, kein Maulkorb angelegt werden[20], das Verständnis verloren hat. Was Paulus in allegorisierender Umdeutung der alten Stelle ironisch ablehnt[21], als sorgte Gott für die Ochsen, das ist dem alten Gesetzgeber so selbstverständlich wie noch dem heutigen arabischen oder syrischen Bauern, der den dreschenden Ochsen unbehindert vom Ährenhaufen fressen läßt. Von der be-

[1]) Sach. 11 12. [2]) Hes. 34 3. [3]) I. Mos. 30 32. [4]) I. Mos. 30 37 ff.
[5]) Am. 7 14, l. nôḳēd nach LXX und 1 1. [6]) I. Mos. 33 13; Jes. 40 11; Hes. 34 16.
[7]) I. Sam. 25 2. [8]) Hi. 42 12. [9]) Hi. 1 3.
[10]) Für seine Weiden war namentlich Basan berühmt, vgl. Hes. 39 18; Mi. 7 14; Am. 4 1.
[11]) Hi. 1 3. [12]) Hi. 42 12. [13]) Hebräisch mikneh.
[14]) Z. B. I. Mos. 49 11. 14; Richt. 5 10, 10 4, 12 14.
[15]) V. Mos. 17 16; Jes. 2 7; vgl. Sach. 9 9. [16]) II. Sam. 13 29, 18 9.
[17]) III. Mos. 19 19. [18]) II. Mos. 34 26; III 22 28. [19]) II. Mos. 23 5; V 22 4.
[20]) V. Mos. 25 4. [21]) I. Kor. 9 9.

sonderen Sorgfalt in der Zubereitung einer richtigen Stallfütterung zeugt das wiederholt genannte Mengfutter, zu dessen Zusammensetzung Salz oder Salzkräuter gehörten[1].

Die Geflügelzucht scheint sich auf Taubenzucht beschränkt zu haben; aber diese muß reichlich gepflegt worden sein[2].

Neben der Viehzucht ist die Hauptbeschäftigung des Israeliten der Landbau[3]. Die Bodenkultur ist vom Hackbau zum Pflugbau fortgeschritten. Da der palästinensische Boden nur ein leichtes Aufschütteln der Scholle braucht, ist der Pflug viel leichter als bei uns[4]. Bei all seiner Einfachheit war die Pflugschar doch schon aus Eisen[5]. Der Pflug wurde von Ochsen oder Eseln gezogen[6], wohl auch (was das spätere Gesetz[7] verbietet) von beiden zusammen. Jedenfalls gewöhnte man sich an das paarweise Arbeiten der Tiere so sehr, daß das Tierjoch eine der üblichen Bezeichnungsweisen für das Maß der Felder wurde[8]. Der Pflüger trieb die Tiere mit dem Stecken[9], dessen Stachel man aus der sprichwörtlichen Redensart kennt: „wider den Stachel löken“[10]. Mindestens dreimal mußte das Land gepflügt werden. Dem Pflügen folgte das Eggen[11]. Wie sorgfältig man bei der Aussaat verfuhr, liest man zwischen den Zeilen aus einem Gleichnis Jesajas[12]: darnach wären die Saatkörner von Gerste und Weizen nicht gestreut, sondern in den Boden „gelegt“ worden. Auch an Düngung scheint man es nicht haben fehlen zu lassen[13]. In allen diesen Dingen traten die Israeliten einfach in die Fußspuren der Kanaaniter ein. Für den religiösen Glauben gab es allerdings noch ein anderes Urteil: mit der Besitzergreifung Kanaans durch Israel hatte Jahve zugleich vom Lande Besitz ergriffen, und damit wurde er der eigentliche Lehrmeister des israelitischen Bauern. So ist es — das führt das eben erwähnte Gleichnis Jesajas aus[14] — Jahve, der den Bauern unterweist, wie man den Boden ebnet, Dill und Kümmel darauf sät, Weizen und Gerste und Spelt an den Rand steckt, wie man überhaupt die verschiedenen Getreidearten verschieden zu behandeln und alles zur rechten Zeit in Angriff zu nehmen hat. Wie sehr man sich der Wichtigkeit einer richtigen Beobachtung des Jahreslaufes für die Arbeiten des Ackerbaues bewußt war, zeigt noch ein bei den Ausgrabungen in Gezer zutage getretener landwirtschaftlicher Kalender, der etwa dem sechsten Jahrhundert v. Chr. entstammt[15]. Er lautet: 2 Monate: Einheimsen der Früchte; 2 Monate: Saat; 2 Monate: Spätsaat; 1 Monat: Ausziehen des Flachses[16]; 1 Monat: Gerstenernte; 1 Monat: alle übrige Ernte; 2 Monate: Weinlese; 1 Monat: Obstlese.

[1]) Jes. 30$_{24}$; Hi. 6$_5$. Die Araber haben das Sprichwort, das süße Futter sei der Kamele Brot, das salzige ihr Konfekt.

[2]) Vgl. die Bedeutung der Taube im Opferritual und ihre Verwendung in der Bildersprache.

[3]) Zum palästinensischen Ackerbau vgl. Anderlind in ZDPV IX (1886), S. 1—73. Bertholet, Landbau und Altes Testament im Schweiz. Archiv für Volkskunde XX 1916, S. 29—37. [4]) Volz, a. a. O., S. 369. [5]) I. Sam. 13$_{20}$ f. [6]) Jes. 30$_{24}$.

[7]) V. Mos. 22$_{10}$. [8]) Jes. 5$_{10}$; I. Sam. 14$_{14}$(?) Dagegen richtet sich III. Mos. 27$_{16}$ der Schätzungswert nach dem Maß der Aussaat. [9]) Richt. 3$_{31}$.

[10]) V. Mos. 32$_{15}$; I. Sam. 2$_{29}$; vgl. Apg. 26$_{14}$. [11]) Hos. 10$_{11}$. [12]) Jes. 28$_{25}$.

[13]) II. Kön. 9$_{37}$; Jer. 8$_2$; Jes. 25$_{10}$ u. a. [14]) Jes. 28$_{24}$ ff.

[15]) Vgl. Marti in ZatW. XXIX (1909), S. 222—229.

[16]) Zur Flachskultur vgl. Jos. 2$_6$; Hos. 2$_{7.\ 11}$.

In diesem Kalender ist gesagt, daß die Getreideernte mit dem Schneiden der Gerste beginnt. Sie führt in den April, und zwar sollte, wie es scheint[1]), der erste Kornschnitt stets auf einen Sonntag fallen, ein beachtenswertes Beispiel von „Tagewählerei". Der Gerstenernte folgte die Weizenernte um 2—3 Wochen. Je nach der Gegend verschoben sich naturgemäß die Anfangstermine; zwischen Anfang und Ende lagen rund 7 Wochen[2]. Das war fröhliche Zeit: die Erntefreude ist geradezu sprichwörtlich[3], und die Verquickung dieser Höhepunkte des Ackerbaulebens mit dem Religiösen, die sich in der kultischen Festfeier äußert, tut der Freude keinen Eintrag, sie gibt umgekehrt dem Gottesdienst seinen fröhlichen Charakter. Über Einzelheiten der Ernte ist man zum Teil durch die Bildersprache unterrichtet: dem Schnitter, der die Halme mit der Hand zusammenfaßt, um sie, die Sichel in der andern, zu schneiden, folgt der Garbenbinder, der die geschnittenen Ähren im bauschigen Busengewande sammelt[4]. Wo es nur wenig oder feinere Frucht zu dreschen galt, oder wo die Arbeit möglichst ohne Aufsehen vor sich gehen sollte, bediente man sich zum Dreschen einfach des Stabes[5]. Für gewöhnlich trieb man Rinder, vielleicht auch Esel und Pferde, auf dem Korn herum[6]. Sonst verwendete man den Dreschwagen[7], d. h. ein kleines Wagengestell mit Walzen, die mit schneidenden Eisenscheiben versehen waren, oder den Dreschschlitten[8], d. h. eine große beschwerte Holztafel mit harten und spitzen Steinen auf der Unterseite. Mit der Worfschaufel oder Worfgabel[9] sonderte man Spreu und Korn von einander, und dem Winde des Abends, bei dessen Wehen man die Arbeit am liebsten verrichtete, überließ man es, die Spreu gleich mit sich fortzuführen[10]. Die letzte, feinste Arbeit auf der Tenne tat das Sieb[11]. Der schließliche Ertrag der Aussaat, den man in die Scheunen sammelte[12] oder in Zeiten der Not wohl auch in Löchern vergrub[13], war je nach dem Landstrich ein sehr verschiedener, im ganzen vielleicht ein größerer als heutzutage. Aber hundertfältiger, wie man ihn nicht bloß aus dem Gleichnis Jesu[14] sondern schon aus der Geschichte Isaaks kennt[15], war wohl damals schon wie heute eine Ausnahme. Bekanntlich spricht dasselbe Gleichnis von 60- und von 30-fältigem, und schon diese letzte Zahl dürfte, wenn vielleicht auch dem Durchschnitt näherkommend, reichlich rund gerechnet sein, zumal wenn man hinzunimmt, wie oft von Mißernten die Rede ist[16]. Ein böser Feind waren die vielgenannten Dornen und Disteln[17]. Jedes siebente Jahr ließ man den Acker ruhen[18]. Nach ursprünglichem Brauch trifft diese Brache die einzelnen Äcker ungleichzeitig. Es verrät

[1]) Vgl. III. Mos. 23 11 und meinen Kommentar zur Stelle.

[2]) Daher das „Wochenfest" als Erntschlußfest sieben Wochen nach dem Mazzothfest, wo „man zuerst die Sichel an die Halme legte", V. Mos. 16 9.

[3]) Jes. 9 2; Ps. 126 6. [4]) Jes. 17 5; Ps. 129 7.

[5]) Richt. 6 11; Ruth 2 17; Jes. 28 27.

[6]) V. Mos. 25 4; Hos. 10 11; Jer. 50 11. Vgl. das anschauliche Relief aus dem Grabe des Ti bei Sakkâra, das Szenen aus dem ägyptischen Bauernleben darstellt, z. B. bei Hunger und Lamer, Altorientalische Kultur im Bilde 1912 No. 76 (Text S. 28). „Hier vergißt der Künstler nicht darzustellen, wie Ochs und Eselein mit begehrlichen Zungen ein paar Hälmlein haschen", vgl. oben S. 143.

[7]) Jes. 28 27 f., 41 15. [8]) II. Sam. 24 22. [9]) Jes. 30 24; vgl. Jer. 15 7.

[10]) Ps. 1 4. [11]) Am. 9 9. [12]) V. Mos. 28 8. [13]) Jer. 41 8. [14]) Mtth. 13 8.

[15]) I. Mos. 26 12. Vgl. oben S. 103, Anm. 5. [16]) S. oben S. 7.

[17]) I. Mos. 3 18 und oft. [18]) II. Mos. 23 10 f.

schon die künstliche Spekulation des Gesetzgebers, wenn er zum Zweck einer allgemeinen Brache ein besonderes Sabbathjahr schafft[1]. Immerhin ließ es sich, wenn auch mit Mühe und Not, noch durchführen[2]. Dagegen blieb das in jedem 50. Jahr zu feiernde allgemeine Jobeljahr, mit dessen Forderung ein Späterer[3] die Forderung des Sabbathjahres zu übertrumpfen suchte, unerreichtes und unerreichbares Ideal, hätte seine Feier ja doch bedeutet, daß man zwei Jahre hintereinander, je im 49. und 50., auf jeden Ertrag des Ackers völlig verzichtet hätte!

Aus der Gemüsekultur verdienen zunächst „Gurke und Kürbis" besonders hervorgehoben zu werden als die einzigen Pflanzen, die in Palästina auf freiem Felde wachsen, bevor die Sommersonne den Boden ausgedörrt hat[4]. Mitten auf weitem Felde hat hier der Hüter seine Hängematte[5] aufgepflanzt.

Aber bezeichnender für den Landbau Palästinas ist Wein-, Oliven- und Feigenkultur. Sicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum zu wohnen[6], ist das eigentliche Ideal des palästinensischen Bauern. Die größten Ansprüche an seine Tätigkeit stellt die Weinkultur. Erst fordert sie an den steinigten Abhängen, deren dünne Humusschicht leicht die winterlichen Regengüsse wegspülen, Terrassenbauten. Wie sorgfältiger Anlage es dann im einzelnen noch bedarf, das mag man sich zum Beispiel aus dem Liede sagen lassen, das ein Jesaja vom Weinberg seines Freundes singt[7]:

„Er grub ihn um und entsteinte ihn
Und bepflanzte ihn mit Edelrebe
Und baute einen Turm mitten drauf
Und auch eine Kelter hieb er in ihm aus."

Statt des Turmes im Weinberg ist sonst wohl von der Hütte die Rede[8]. Diese wie jener dient seinem Hüter, und es galt den Weinberg gegen allerhand Feinde behüten. Hier erscheinen die kleinen Füchse[9], dort das Wildschwein[10] als seine Verwüster; gegen seine kleinsten, den Wurm[11], vermochte freilich auch alle Hütersorgfalt nichts. Die Weinstöcke zog man teils hoch[12], teils ließ man sie am Boden ranken[13]. Der beliebte Ausdruck „Traubenblut"[14] setzt voraus, daß es sich — entgegen heutiger Praxis[15] — in der Regel um rote Trauben handelte[16]. Bis zu welcher Größe sie gediehen, mag man aus der allerdings sagenhaft zugestutzten Kundschaftergeschichte[17] herauslesen. Für die Mühen, die man das Jahr hindurch an den Weinbau aufgewendet hatte, hielt man sich durch die Freude bei der Weinernte schadlos[18].

Bescheidenere Ansprüche an Pflege stellte der Ölbaum[19]. Den zahmen gewann man durch Veredelung des wilden[20]. Nur alle zwei Jahre durchschnitt-

[1]) III. Mos. 25 2 ff. [2]) I. Makk. 6 49. 53. [3]) III. Mos. 25 11.
[4]) R. Smith, Die Religion der Semiten 1899, S. 73 Anm. 95.
[5]) Jes. 1 8. Daß es sich bei dem sonst wohl mit „Hütte" übersetzten Wort um etwas Bewegliches handelt, zeigt der Vergleich Jes. 24 20.
[6]) I. Kön. 5 5; Mi. 4 4. [7]) Jes. 5 2. [8]) Jes. 1 8; Hi. 27 18. [9]) HL 2 15.
[10]) Ps. 80 14. [11]) V. Mos. 28 39.
[12]) Ps. 80 11; vgl. oben den Ausdruck: unter seinem Weinstock wohnen.
[13]) Hes. 17 6. [14]) I. Mos. 49 11, V 32 14. [15]) ZDPV XI (1888), S. 160 ff.
[16]) Spr. 23 31. [17]) IV. Mos. 13 23 f. [18]) Jes. 16 10; Jer. 25 30.
[19]) Vgl. F. Goldmann, Der Ölbau in Palästina (Freiburger Diss.) 1907.
[20]) Vgl. Röm. 11 17.

lich liefert er volle Ernte. Sie fällt in den Herbst. Aus ihrem Ertrag bereitete man verschiedene Arten von Öl, das gewöhnliche, indem man wie mit den Trauben verfuhr: man trat die Frucht in der Kelter[1], das feinere, indem man die noch vor ihrer vollen Reife abgeschlagenen Früchte in einem Gefäß zerstieß[2]. Neben weit ausgebreiteter Feigenzucht machte man sich auch mit der gemeineren Frucht der Sykomore, der sogenannten Maulbeerfeige, zu schaffen[3]: um sie genießbarer zu machen, ließ man durch Einkneipen der Frucht den herben Saft ausströmen.

Wo Palme und Balsamgesträuch gedieh, wie namentlich in der Gegend von Jericho[4], da wird man sich wohl auch israelitischerseits auf ihre Kultur verlegt haben. Auch von eigentlicher Gartenkultur im Sinne sowohl von Gemüse-[5] und Obstgärten[6] wie von Lustgärten[7] ist gelegentlich, namentlich in späteren Schriften, die Rede. Im Zusammenhang damit mag der Bienenzucht Erwähnung getan sein, die schon Jesaja kennt, wenn er Jahve dem die Bienen heranzischenden Bienenvater vergleicht[8].

Mit alledem wuchs die Liebe zur Scholle, und der Stolz und die Treue, womit der israelitische Bauer am angestammten Grundstück hängt, wird prächtig charakterisiert durch das Wort Naboths an Ahab: „Behüte mich Jahve, daß ich dir den Erbacker meiner Väter abtreten sollte“[9]! Es ist ein nicht minder erfreulicher Zug, daß sich wenigstens in der ältern Zeit auch der wohlhabende Bauer nicht zu gut dünkt, selber Hand anzulegen. So sieht man Saul, als er bereits zum König gesalbt ist, vom Pflügen zurückkommen[10] und Elisa eines der zwölf Ochsengespanne seines Vaters lenken[11]. Einen Boas wiederum[12] und Elisas reichen Gastgeber von Sunem[13] trifft man unter den Schnittern. Das wurde freilich mit der Zeit zum Teil anders[14]. Im allgemeinen war, der Natur des Landes entsprechend, dem Ackerbau mehr der Norden, der Süden mehr der Viehzucht ergeben, und so ist es nicht nur Zufall, daß Saul vom Pfluge weg zur Krone berufen wird, während David Hirtenknabe war[15].

Der ansässig gewordene Israelit scheint wenig Sinn mehr für die Jagd übrig behalten zu haben. Den Typus des Jägers zeichnet man im Bilde Esaus, des Behaarten und Rauhen, im Gegensatz zum glatten und sanften Jakob[16]. Und so viel Israels große Nachbarkönige der Jagd huldigten, von Israels Königen scheint keiner ein „gewaltiger Jäger vor Jahve“[17] gewesen zu sein. Man muß schon bis auf Herodes den Großen hinabgehen[18], dessen Jagdliebhaberei für die Juden nur ein unsympathischer Zug mehr in seiner Erscheinung war. Auch so freilich wußte man sich von manchem kecken Jagdstück kühner Recken zu erzählen[19], und mit dem Bedürfnis nach Wildpret[20] war dafür gesorgt, daß die

[1]) Mi. 6 15, vgl. Gethsemane = Ölkelter. Eine besonders gut erhaltene Ölpresse aus israelitischer Zeit förderte die Ausgrabung von Gezer zutage (Pal. Expl. Fund., Quart. Stat. 1909, 92 ff.). [2]) II. Mos. 27 20. [3]) Vgl. Am. 7 14 und oben S. 143.
[4]) S. oben S. 3. [5]) V. Mos. 11 10; I. Kön. 21 2; vgl. oben S. 132.
[6]) HL 4 13, 6 11; Pred. Sal. 2 5. [7]) Pred. Sal. 2 6. [8]) Jes. 7 18.
[9]) I. Kön. 21 3. [10]) I. Sam. 11 5. [11]) I. Kön. 19 19. [12]) Ruth 2 4.
[13]) II. Kön. 4 18. [14]) S. unten Kap. 3.
[15]) Vgl. Löhr, Israels Kulturentwickelung 1911, S. 40. [16]) I. Mos. 25 27, 27 11.
[17]) Vgl. I. Mos. 10 9. [18]) Josephus, Jüdischer Krieg I 21 13.
[19]) Richt. 14 6, I. Sam. 17 34 f., II 23 20. [20]) S. oben S. 130.

Jäger nicht alle wurden[1]. Dem Tierfang entnimmt die dichterische Sprache öfter ihre Bilder. Es geht daraus hervor, wie man Fallgruben für die Löwen[2], Netze oder Gehege für die Antilopen[3], Schlingen und Fallen für die Vögel[4] in Anwendung brachte. Selbst die Kunst, wilde Tiere zu bändigen, muß bekannt gewesen sein[5]. Sehr wohl scheint man sich auf den Fischfang verstanden zu haben. Wiederholt ist vom Netz[6] wie von der Angel[7] die Rede, und es mag reiner Zufall sein, daß eigentliche Fischer nicht öfter erwähnt werden[8].

Mit dem Übergang von der Wüste zur Seßhaftigkeit und der Besitzergreifung von Städten, „die man nicht selber erbaut" hatte[9], sah man sich vor die Neuaufgabe der Aufnahme und Ausbildung eines eigenen Bauhandwerkes gestellt. Wenn irgendwo, so ging man hier bei den Kanaanitern in die Schule und baute so wie sie gebaut, nach den Bedürfnissen des Alltags und in Ausnützung der gegebenen Verhältnisse. Z. B. nahm man gerne die Gelegenheit wahr, ein Lehmhaus an eine Felswand anzulehnen[10]. Meßschnur, Bleilot und Setzwage wurden bekannte Bilder[11]. Wo größere Ansprüche zu befriedigen waren, kam man ohne fremde Hilfe nicht aus, und damit zogen fremde Baustile ins Land. David verschreibt sich zum Bau seines Palastes Zimmerleute und Steinmetzen von König Hiram von Tyrus[12], und erst recht nimmt Salomo im Bewußtsein, daß unter den Israeliten „niemand sei, der Bauholz zu hauen verstünde wie die Phönizier"[13], zu seinen umfassenden Bauten phönizische Hilfe in Anspruch[14]. Er schließt seinerseits mit Hiram einen Vertrag, daß dessen Leute Zedern- und Zypressenholz vom Libanon bis zum Meere bringen, wo es in Form von Flößen weitergeführt wird, um dann von Salomos Leuten auseinandergenommen und nach Jerusalem geschafft zu werden. Und hierher folgen dem phönizischen Material seine Bearbeiter aus dem Lande, wo im Gegensatz zu Palästina[15] Holzarchitektur und Holztechnik in Blüte stehen mußte.

Was auf diese Weise in Jerusalem unter Salomo zustande kam, darüber ist uns ein eigener Baubericht erhalten[16]. Nur liefert er uns meist bloße Grundrisse, so daß man beim Versuch die Gebäude nachzuzeichnen zum guten Teil auf die Phantasie als einzige Begleiterin angewiesen ist. Dem entsprechend erscheint der salomonische Tempel auf Stichen des 16. Jahrhunderts mit ebensoviel Recht als Renaissancebau wie auf solchen des 17. als Barockdom. In Wirklichkeit dürfte der ästhetische Eindruck, wie ihn ein moderner Beurteiler von ihm erwarten möchte, schon durch das Prinzip seiner Anlage nicht wenig beeinträchtigt worden sein: auf drei Seiten nämlich umklammert den Hauptbau bis reichlich zu halber Höhe[17] ein dreistöckiger Seitenbau, der lauter niedrige Kammern[18] mit kleinen Fenstern enthält. Dadurch bildet das Ganze ein massives Rechteck, das

[1]) Jer. 16 16. [2]) Hes. 19 8. [3]) Jes. 51 20. [4]) Am. 3 5.
[5]) Hes. 19 4; vgl. Ps. 38. [6]) Hes. 47 10; Hab. 1 16. [7]) Am. 4 2; Hab. 1 15.
[8]) Jer. 16 16; Hes. 47 10. [9]) Vgl. V. Mos. 6 10.
[10]) Vgl. für Jerusalem Guthe in ZDPV V (1882), S. 339 ff., VIII (1885), S. 42 ff.
[11]) Jes. 28 17; Am. 7 7 f. (doch vgl. Sellin, der älteste. Prophetismus 1912, S. 33 Anm. 2); II. Kön. 21 13. [12]) II. Sam. 5 11. [13]) I. Kön. 5 20. [14]) I. Kön. 5 32.
[15]) Siehe oben S. 13. [16]) I. Kön. 6 f.
[17]) Der Hauptbau ist 30 Ellen hoch (I. Kön. 6 2), jedes der drei Stockwerke des Anbaues fünf Ellen (V. 10). Die Elle beträgt rund 1/2 Meter.
[18]) Im visionären Tempel Hesekiels auf jedem Stockwerk 33 (Hes. 41 6).

allerdings durch die Masse der Erscheinung gewirkt haben mag; für den Semiten sind so wie so „groß" und „schön" synonyme Begriffe[1]. Auf der Vorderseite (im Osten) steigt eine Treppe zur Vorhalle empor, die in 10 Ellen Länge auf 20 Ellen Breite dem Tempelhaus vorgelagert ist[2]. In dieses führt eine Tür mit Pfosten aus Ölbaumholz und zwei geteilten Türflügeln aus Zypressenholz[3]. Das Tempelhaus zerfällt in zwei Teile, einen größeren Vorraum von 40 Ellen Länge auf 20 Ellen Breite und 60 Ellen Höhe[4] mit Fenstern, die wegen des erwähnten Anbaus erst im oberen Drittel der Seitenwände angebracht sein konnten[5], und, davon durch eine dünne Wand von Zedernholz und eine fünfeckige Tür mit Flügeln aus Ölbaumholz getrennt[6], einen völlig dunkeln[7] Hinterraum in Form eines Kubus von 20 Ellen die Seite[8], in welchem die Jahvelade unter den ausgebreiteten Flügeln zweier Keruben Aufstellung fand[9]. Das galt als die eigentliche Wohnstätte Gottes[10], der im Vorderraum sozusagen nur seinen Audienzsaal hatte. Auch so ist dieser letztere, an christlichen Kirchen gemessen, nicht groß[11]. Versammlungszwecken wollte er eben nicht dienen, dazu war der Vorhof da. Das Dach bestand, man weiß nicht wie konstruiert, aus Zedernbalken[12]. Im Innern des Tempelhauses waren die Wände vom Fußboden bis zu den Deckbalken mit Zedernbohlen umkleidet, so daß das Mauerwerk nirgends zutage trat, und der Fußboden war mit Dielen von Zypressenholz ausgelegt[13]. Im Vorderraum stand der Altar aus Zedernholz, der zur Aufnahme der Schaubrote bestimmt war[14].

Als Ganzes nimmt der Tempel im Zusammenhang der Bauten Salomos lediglich die Stelle einer Schloßkirche ein, wie denn auch sein Areal nur durch eine Mauer im Süden vom Palastareal getrennt ist[15]. Über Palast und Harem fehlen so gut wie alle näheren Angaben. Die südlich davon errichteten Gebäude sind die als Gerichtsstätte dienende Thronhalle, die vom Fußboden bis zu den Deckenbalken mit Zedern vertäfelt ist[16]; mit ihr unmittelbar verbunden, wohl nur einen Vorraum zu ihr bildend, die Säulenhalle; 50 Ellen lang,

[1]) Vgl. Bäthgen im Kommentar zu Ps. 93 4.

[2]) Die zwei Säulen an ihrem Eingang, Jakhin und Boaz (I. Kön. 7 21), können, wie schon ihre Benennung zeigt, nicht bloße Träger einer architektonischen Funktion gewesen sein. Man sieht in ihnen wohl mit Recht einen Nachklang der alten Mazzeben (s. oben S. 72 f.), wenn sie nicht kosmologische Bedeutung haben (Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 153), und vergleicht die bei andern Tempeln, z. B. in Paphos, Hierapolis und Tyrus, wiederkehrenden zwei Säulen (s. die lehrreiche Abbildung bei Volz, a. a. O. S. 23). [3]) I. Kön. 6 33 f.

[4]) I. Kön. 6 2. 17. Die Maße beziehen sich auf die innere Weite.

[5]) Da sie auch vergittert waren (V. 4), kann der Lichteinfall nur spärlich gewesen sein. [6]) V. 16. 31. [7]) Vgl. I. Kön. 8 12. [8]) I. Kön. 6 20.

[9]) Über die Keruben s. unten S. 153 Anm. 9. [10]) I. Kön. 8 13.

[11]) Z. B. in das Schiff des Ulmer Münsters würde das Heilige des Salomonischen Tempels vier bis fünfmal hineingehen (Volz, a. a. O., S. 28 Anm. 1).

[12]) I. Kön. 6 9.

[13]) V. 15. 18. Daß der ganze Tempel inwendig mit Gold überzogen worden sei (V. 21 f.), ist spätere übertreibende Ausschmückung des ursprünglichen Berichtes.

[14]) V. 20. Der goldene [Räucher]altar 7 48 gehört ebenfalls späterer Überarbeitung an.

[15]) Daran nimmt Hesekiel (43 7 f.) sogar schweren Anstoß. Für ihn ist die Heiligkeit des Tempels so groß, daß auch die Stadt gänzlich von ihm abrücken muß.

[16]) I. Kön. 7 7.

30 Ellen breit[1]; endlich weiter südlich das als Zeughaus dienende „Libanonwaldhaus“[2], das seinen Namen den 45 Säulen aus Libanonzedern verdankt, die in drei Reihen aufgestellt ein oberes Stockwerk tragen. Es hatte eine Länge von 100 Ellen Länge auf 50 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe[3].

Den ganzen Gebäudekomplex umschloß eine Umfriedigung von drei Lagen großer Steinquadern und einer Deckenlage zederner Balken: das ist die sogenannte große Mauer[4], die, im einzelnen den Terrainverhältnissen Rechnung tragend, im ganzen annähernd ein von Nord nach Süd laufendes Rechteck beschrieb. Innerhalb dieser Mauer waren, wie schon angedeutet, Palast- und Tempelareal wieder durch besondere Mauern eingefriedigt, so daß von einem „inneren Vorhof des Tempels“[5] und einem „anderen Vorhof“[6] die Rede sein kann.

Ein Mauerbau in größerem Stile ist die Umwallung Jerusalems, die ebenfalls ein Werk Salomos ist[7]. Sie umschließt zunächst, wie es scheint, nur den Westhügel der Stadt mit dem Ephraim- und dem Ektor im Norden, dem Tal- und dem Misttor im Süden[8]. Vielleicht geht auf Salomo auch schon die Verbindung mit den Befestigungen des Südosthügels zurück, wodurch das Tyropoeontal gesperrt wurde. An dieser Verbindungsmauer liegt das Tor „zwischen den beiden Mauern“[9], auch Quelltor genannt. Den Osthügel als Ganzes in die Ringmauer mit einzubeziehen, stellte späteren Königen noch weitere Aufgaben: von Usia[10], Jotham[11], Hiskia[12] und Manasse[13] sind Mauerbauten ausdrücklich bezeugt. So riß in dieser Hinsicht die Bautätigkeit nicht ab. Zudem verlangten Gebäude wie der Tempel immer wieder Ausbesserungen[14].

Auch andere Städte erhielten schon unter Salomo neue Befestigungsmauern, u. a. Chazor, Gezer, Megiddo[15], vielleicht auch Thaanach. Weitere Städte befestigte Rehabeam[16], und sein Großsohn Asa ließ nach der Besiegung Baësas, des Königs des Nordreiches, die Steine und Balken, mit denen dieser die Grenzstadt Rama befestigt hatte, fortschaffen, um damit seinerseits Geba und Mizpa zu befestigen[17]. Nach dem Befund der Ausgrabungen ist die Kenntnis der alten kanaanitischen Befestigungstechnik, die sich in Ziegelbauten gefallen hatte, in Israel verloren gegangen[18]. Es wird jetzt ausschließlich in Stein gebaut. Die einzelnen Quadern werden einigermaßen behauen, Bossenränder aber meist nur längs der Oberkante der oberen Fundamentreihen angebracht, größere Blöcke immer an die Ecken gestellt, mit Vorliebe Binder quer durch die Mauer gelegt, oft ganze Schichten in ununterbrochener Reihe bis zu den großen, längs gelegten Eckblöcken. Vielfach sind die Fugen mit kleinen Bruchsteinen ausgezwickt[19]. In Gezer sind mehr als 30 Türme aus sorgfältig bearbeiteten Quadern zur Verstärkung der Stadtmauer ein- und angesetzt[20].

---

[1]) I. Kön. 7 6. [2]) Vgl. I. Kön. 10 16 f.; Jes. 22 8, 39 2. [3]) I. Kön. 7 2—5.
[4]) I. Kön. 7 12. [5]) Ebenda. [6]) I. Kön. 7 8, vgl. auch V. 12.
[7]) I. Kön. 9 15. [8]) Über ihren Verlauf s. Josephus, Jüd. Krieg V 4 2. Guthe, Bibelwörterbuch 1903, S. 304 f.; Benzinger, Archäologie[2] 1907, S. 35 f. [9]) Jer. 39 4.
[10]) II. Chr. 26 9. [11]) II. Chr. 27 3. [12]) II. Chr. 32 5; Jes. 22 8—11.
[13]) II. Chr. 33 14. [14]) II. Kön. 12 5 ff., 15 35, 22 5 ff. [15]) I. Kön. 9 15 ff.
[16]) II. Chron. 11 5 ff. Vgl. AA 1908, 34. 365.
[17]) I. Kön. 15 22 (Geba = Gibea Benjamins, heute ǵeba').
[18]) Thomsen, Palästina 1909, S. 67. [19]) Thiersch, AA 1907, 334.
[20]) Gezer I, S. 244 ff. Thomsen, Kompendium, S. 38.

Diese neue Baukunst ist den Israeliten von den Phöniziern gebracht worden, die auch im Quaderbau Meister waren[1]. Und sie hatten sie ihrerseits von andern gelernt. Auf Grund eigentümlicher Steinmetzzeichen lassen sich die Linien bis Kreta zurückverfolgen[2]. In Jericho hält man sich dagegen an syrisch-hethitische Traditionen, und es kommt nach einem einheitlichen Plan ein gewaltiges Werk zustande: die zerstörte Kanaaniterfestung wird unter einem riesigen steil abfallenden Erdmantel gänzlich zugedeckt, dieser künstliche Schuttberg durch mehrfach eingelegte Versteifungsmauern in radialer Richtung wie durch Einfassung am untern Rand durch starke Packmauern aus Feldsteinen in konzentrischen Kurven gefestigt, unten herum eine mächtige Ringmauer mit abgepflastertem Böschungswall erbaut und diese durch Steintreppen mit der Stadt oben verbunden[3].

Die neue unter phönizischem Einfluß stehende Baukunst kommt auch dem Burgbau zugute. Das zeigt sich z. B. am Palast zu Megiddo, den man auf Salomo glaubt zurückführen zu können[4]. Da löst sich mit einem Male das unsolide Gewirr der Mauerschichten aus kleinen nur durch Massen von Erdmörtel zusammengehaltenen Bruch- und Feldsteinen, das in den vorhergehenden Kulturschichten zu beobachten war, in eine verständnisvolle Aneinanderreihung großer behauener Bausteine mit geebneten Lager- und Stoßflächen und daraus sich ergebenden senkrechten und horizontalen Fugen auf. Der Randschlag wird sorgfältiger durchgeführt, und in einzelnen Fällen tritt eine Art von Bossierung hervor[5]. Nicht minder anerkennenswert ist die Bautechnik in dem von König Omri gebauten und von Ahab fortgesetzten Palast in Samarien mit seinen wohlbehauenen Quadern und geradlinigen Fugen. Hier waren die Fundamentsteine sorgfältig in den eigens dafür ausgeschnittenen Felsboden eingelassen[6].

Ein Bauwerk anderer Art ist der Siloahtunnel Hiskias[7], mit dem es das Problem zu lösen galt, einem Jerusalem belagernden Feind das Wasser des Gichon, der heutigen Marienquelle, abzuschneiden und es für die Stadt selber nutzbar zu machen; denn mit einer früheren Leitung, die es offen um den Felsen herum führte[8], war in einem Kriegsfall nicht geholfen. Man wagte sich an eine richtige Tunnelgrabung, die man — das beweisen schon die in entgegengesetzter Richtung auf einander zulaufenden Spuren der Meißelhiebe — von beiden Seiten zugleich in Angriff nahm. Die Luftlinie zwischen Anfangs- und Endpunkt beträgt 335 Meter, die faktische Tunnellänge 535 Meter. Das heißt, daß der Tunnel in Biegungen verläuft. Das ist aber nicht bloß Folge des Ungeschicks in seiner Führung[9], vielmehr folgte man, wie es scheint, zum Teil natürlichen Felsspalten, woraus sich auch die Verschiedenheiten seiner Höhe (1/2 – 4 1/2 Meter) erklären[10]. Es darf als ein Erfolg der dabei angewandten Technik gebucht werden, daß beim

[1]) I. Kön. 5 32.
[2]) Thomsen, Kompendium, S. 37. Thiersch, AA 1907, 296 f.
[3]) Thiersch, ZDPV XXXVII (1914), S. 84, vgl. Sellin und Watzinger, Jericho, S. 61.
[4]) S. Tell el-Mutesellim, S. 91 f. [5]) Thomsen, Palästina 1909, S. 63.
[6]) Vgl. Volz, a. a. O., S. 456.
[7]) Vgl. II. Kön. 20 20; II. Chr. 32 30; JesSirach 48 17.
[8]) Darauf spielt wohl Jesaja 8 6 an.
[9]) Allerdings ist aus verlassenen Stollen zu ersehen, daß man von Zeit zu Zeit die Richtung zu korrigieren sich bemühte.
[10]) Seine durchschnittliche Breite beträgt 60—80 Zentimeter.

Treffpunkt ein Niveauunterschied von kaum mehr als 30 Zentimeter auszugleichen war. Nicht ohne Reiz ist – von ihrer großen Bedeutung für hebräische Epigraphik ganz abgesehen – die Inschrift, die auf einer der Wände des Tunnels über den Hergang des Durchstichs berichtet[1]:

„... der Durchstich. Und dies war der Hergang des Durchstichs: Als noch [erhob?] die Hacke einer in der Richtung zum andern hin und als noch 3 Ellen zu durchbohren waren, konnte man hören, wie einer dem andern zurief; denn es war ein Riß im Felsen auf der rechten Seite. Und am Tag des Durchstichs schlugen die Steinhauer einander entgegen Hacke gegen Hacke. Da floß das Wasser von der Quelle her in den Teich, 1200 Ellen; und 100 Ellen betrug die Höhe des Felsens zu Häupten der Steinhauer."

Die Bemühungen um die Wasserversorgung der Städte, welche im wasserarmen Lande überhaupt ein Hauptanliegen seiner Könige bilden mußte, führten auch zum Bau größerer in den Felsen gehauener oder künstlich ummauerter Reservoirs, so daß man, wie eben in der Siloahinschrift, öfter von Teichen zu hören bekommt, in Jerusalem[2] wie in andern Städten[3], und wenn man aus dem Namen der größten dieser Anlagen, der sogenannten salomonischen Teiche (eine Stunde südlich von Bethlehem), auf glaubwürdige Tradition schließen darf, so hätte auch nach dieser Richtung hin Salomo dem Bauhandwerk einen neuen Anstoß gegeben[4].

Ergibt sich aus dem Obigen die starke Abhängigkeit des israelitischen Bauhandwerkes von der Fremde, so reichte erst recht zu feinerer Steinarbeit eigenes Können zunächst nicht aus. Ein Volutenkapitell aus der Festungsmauer der Tempelburg zu Megiddo (aus israelitischer Zeit), das nach Puchstein in die „Ahnenreihe des jonischen Kapitells gehört", stellt einen Typus dar, der aus Cypern und Phönizien bekannt ist[5]: man stößt also auch hier auf fremden Einschlag. Und dasselbe gilt von Widderhornkapitellen zu Lachis, die vermutlich zu einem Hathortempel, dem damaligen Stadtheiligtum (!), gehörten[6]. Besonderes Interesse erweckt ein zu Megiddo ausgegrabener Weihrauchständer aus Kalkstein, dessen Hauptreiz die bis heute wundervoll erhaltene Bemalung ausmacht[7]. Aber schon der charakteristisch syrische Blattüberfall unter seiner ausgehöhlten Schale verrät wieder die fremde Herkunft oder wenigstens fremde Muster[8]. Und fremder (und zwar ägyptischer Herkunft) ist auch, was hier etwa zu nennen wäre, wie eine Grabstele und zwei männliche Grabfiguren aus Gezer[9] oder eine Statuette aus poliertem Granit aus Thaanach (ungefähr aus dem 7. Jahrhundert)[10].

Im Holzbau machte man nicht nur für die Architektur Anleihen bei den Phöniziern. Man lehnte sich auch für den Schiffsbau an sie an; waren es doch

[1]) S. Näheres darüber z. B. bei Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898 I, S. 439; II Tafel 21. Guthe, ZDMG XXXVI (1882), S. 725–750.

[2]) Vgl. z. B. II. Kön. 20$_{20}$.

[3]) II. Sam. 2$_{13}$ (Gibeon, vgl. Jer. 41$_{12}$); II. Sam. 4$_{12}$ (Hebron); I. Kön. 22$_{38}$ (Samarien); HL 7$_5$ (Hesbon). Weitere lassen die Ausgrabungen, z. B. in Gezer, erkennen.

[4]) In Wirklichkeit ist freilich das Alter der salomonischen Teiche unbestimmt, die zugehörige Wasserleitung z. T. römisch (vgl. Josephus, Altertümer XVIII 3$_2$).

[5]) Tell el-Mutesellim I S. 119 f. mit Abbildung 178 auf S. 118.

[6]) Thiersch, AA 1908, 21 ff.

[7]) Tell el-Mutesellim I S. 126 f.; auf dem Titelbild in Originalgröße wiedergegeben.

[8]) Vgl. Thiersch, AA 1907, 299 f.

[9]) Gezer II, S. 308 ff.

[10]) Vgl. Thomsen, Palästina 1909, S. 72.

gerade die nördlichen Küstenstriche, an denen man sich israelitischerseits in älterer Zeit mit der Schiffahrt zu schaffen machte[1]. Salomo ließ dann zu Ezeon-Geber, der Hafenstadt des älanitischen Meerbusens, Schiffe bauen[2], und Josaphat folgte später seinem Beispiel[3], allerdings um mit einem kläglichen Mißerfolg zu enden. Es war wie eine Ironie auf den stolzen Namen dieser Schiffe: man hatte sie nach der phönizischen Handelskolonie Tarteſſus in Spanien, dem fernen Ziel phönizischer Seefahrer, „Tarsis-" = „Tarteſſusschiffe"[4] genannt, so wie wir etwa von „Ostindienfahrern" sprachen. Wenn noch Hesekiel[5] Tyrus unter dem Bilde eines Prachtschiffes darstellt mit Planken aus Zypressen des Hermon, einem Mast von einer Libanonzeder, mit Rudern aus Eichen von Basan und einem Verdeck aus zyprischem Buchsbaum- oder Fichtenholz[6] mit Elfenbeineinlagen usw., so verrät er seinerseits ein richtiges Verständnis dafür, woher ein Israelit seine Kenntnisse des Schiffsbaues überhaupt bezog.

Der Entwickelung einer selbständigen Holzschnitzerei stand das Verbot der Nachbildung lebender Wesen[7] im Wege, und wo man durch dieses Verbot noch nicht beschränkt war, fehlte es wohl am eigenen Können. So wird man denn auch in den zwei aus Ölbaumholz geschnitzten Keruben im Hinterraum des salomonischen Tempels (dem spätern „Allerheiligsten") das Werk eines phönizischen Künstlers vermuten dürfen. Leider erfahren wir über sie nicht viel mehr als Maßangaben[8]. Sie sind zehn Ellen hoch und müssen, da die Ausdehnung ihrer ausgebreiteten Flügel je fünf Ellen betrug, die ganze Breite des 20 Ellen breiten Raumes ausgefüllt haben. Die vielleicht etwas gesenkten innern Flügel bildeten die schirmende Decke der Jahvelade[9]. In die Werkstatt eines Holzschnitzers, aus der freilich für die Empfindung des gesetzestreuen Juden nur greuelhaftes Werk zutage gefördert werden konnte, läßt uns eine spätere Stelle[10] einen Blick tun: „Der Meister in Holz spannt die Schnur, er formt es mit dem Reißstift, führt es mit den Schnitzmessern aus, mit dem Zirkel formt er's, macht's in Mannesgestalt, so schön wie einen Menschen, ein Haus zu bewohnen." Harmloser waren die Aufträge, die aus den steigenden Ansprüchen wohlhabender Leute an eine behaglichere Innenausstattung ihrer Wohnungen in Nachahmung der Verkleidung der Tempelwände an Holzarbeiter ergehen mochten[11]. Einigermaßen dürfte das einheimische Handwerk mit diesen Ansprüchen doch Schritt gehalten haben.

Aus der Werkstatt des ansässigen Schmiedes ging sehr viel mehr und anderes hervor, als worauf sich der Wüstenschmied verstanden hatte: Waffen und allerlei Handwerkszeug — dieses jetzt gewöhnlich aus Eisen[12]. — In vorköniglicher

---

[1]) Vgl. I. Mos. 49 13, V 33 18. [2]) I. Kön. 9 26. [3]) I. Kön. 22 49.
[4]) I. Kön. 10 22, 22 49 u. a. [5]) Kap. 27.
[6]) Die Übersetzung ist unsicher. Vgl. des Verfassers Kommentar zur Stelle.
[7]) II. Mos. 20 4. [8]) I. Kön. 6 23—27.
[9]) Die Keruben, ursprünglich Personifikation der Wetterwolke, haben im Alten Testament die Funktion, Hüter der göttlichen Wohnstätte zu sein (vgl. I. Mos. 3 24), wie denn auch die Wolke den Wohnort der Gottheit verhüllt (vgl. II. Mos. 24 15 ff.; Hi. 22 14; Klagel. 3 44). Daneben erscheinen die Keruben als Träger der Gottheit (II. Sam. 22 11 = Ps. 18 11; Hes. 1. 10).
[10]) Jes. 44 13; vgl. Jer. 10 3 f. [11]) Vgl. oben S. 124.
[12]) Vgl. V. Mos. 19 5, 27 5; II. Kön. 6 5; Jer. 17 1. Vgl. oben S. 62 f.

Zeit scheint die Bedeutung der israelitischen Schmiede schon so gewachsen zu sein, daß es die Philister, als sie über Israel Herren wurden, ähnlich wie später die Babylonier, für geraten hielten, sie aus dem Lande zu entfernen[1]. Um so mehr mag nach der Unterwerfung der Philister das Schmiedehandwerk aufgeblüht sein, trat doch dazu, daß durch Davids Siege im Norden reichlich Erz ins Land kam[2].

In einem Atemzug mit den Schmieden werden die Schlosser genannt[3]. Man wird sich die alten Schlösser[4] nach Analogie der modernen syrischen oder arabischen als Schließvorrichtungen am Riegel mit herabfallenden eisernen Stiften zu denken haben, die durch entsprechende Nägel am Schlüssel in die Höhe gehoben wurden. Die Umständlichkeit des Verfahrens erheischte Schlüssel von einem Umfang, daß sie auf der Schulter getragen zu werden pflegten[5].

Eine Glanzzeit für die Metallarbeit brach unter Salomo an, der den Tempel mit förmlichen Kunstwerken aus Bronzeguß ausstattet. Dahin gehören schon die beiden Säulen am Eingang der Vorhalle[6]. Bei einem Umfang von zwölf Ellen sind sie inwendig hohl; ihr Guß ist vier Finger dick. Sie sind 18 Ellen hoch, und es krönt sie ein fünf Ellen hohes Kapitell. Dieses scheint irgendwie in Liliengestalt ausgelaufen zu sein, rings umgeben mit einer netzartigen Verzierung, an der zwei Reihen von je 100 Granatäpfeln angebracht waren: der Text[7] gestattet uns nicht, uns davon ein klares Bild zu machen; aus der Vielheit der Elemente gewinnt man nur den Eindruck einer gewissen Hypertrophie der künstlerischen Konzeption. Aus Bronze war auch der Brandopferaltar, den Salomo im Vorhof errichten ließ. Wir erfahren nur seine Maße: 20 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 10 Ellen Höhe[8]. Er wurde später durch einen andern, den König Ahas nach dem Muster eines damaszenischen anfertigen ließ, verdrängt[9]. Größere Bewunderung erregte das „bronzene Meer“[10], ein Riesenbecken von fünf Ellen Höhe und einem Umfang von 30 Ellen. Sein Guß war eine Handbreit dick, der Rand wie der Kelch einer Lilie gebildet, unter dem sich in Relief zwei Reihen Koloquinten hinzogen. Es stand auf zwölf Rindern aus Bronze, von denen je drei nach einer Himmelsrichtung schauten. Nicht als Nutzgegenstand will es gewertet sein; wenigstens ließe es z. B. als Waschbecken, als das man es hat deuten wollen[11], an Unbequemlichkeit nichts zu wünschen übrig. Vielmehr scheint es symbolische Bedeutung gehabt zu haben als eine auf babylonische Muster zurückgehende Nachbildung des Weltmeeres oder Himmelsozeans[12]. Dazu kamen zehn fahrbare Wasserbecken[13] von vier Ellen im Durchmesser, bei denen sich schon viel eher an praktische Verwendung denken läßt[14]. Die runden

---

[1]) I. Sam. 13 19 ff.; vgl. II. Kön. 24 14. [2]) II. Sam. 8 8. [3]) II. Kön. 24 14. 16.
[4]) Verschließbarkeit der Häuser nach der Straße hin setzt Pred. Sal. 12 4 voraus.
[5]) Jes. 22 22. [6]) S. oben S. 149 Anm. 2. [7]) I. Kön. 7 15–22, II 25 16 f.
[8]) II. Chr. 4 1. [9]) II. Kön. 16 10 ff. [10]) I. Kön. 7 23–26.
[11]) So schon II. Chr. 4 6.
[12]) Vgl. z. B. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 153. 164 f. Die 12 Rinder sollen dann eine Beziehung zu den 12 Tierkreisbildern haben.
[13]) I. Kön. 7 27–39, vgl. dazu Stade in ZatW XXI (1901), S. 145—190.
[14]) Man hat zwar auch hier eine mythologische Bedeutung annehmen wollen, etwa eine Darstellung von Wolken als beweglichen Wasserträgern, wie denn ja auch die Kerube, die hier als Leistenzierrat auftreten, ursprünglich Personifikation der Wetterwolke sind (s. vorige Seite Anm. 9).

Becken waren in viereckige, mit ehernen Rädern[1] versehene Bronzegestelle von drei Ellen Höhe eingelassen, deren Rahmen und Leisten mit Löwen, Rindern, Keruben und herabhängenden Gewinden[2] verziert waren. Ähnliche wenn auch kleinere bronzene Kesselwagen sind in Larnaka und Enkomi auf Zypern gefunden worden[3], und es ist möglich, daß sich hier westliche Einflüsse geltend machen. Ihre Vermittler wurden die Phönizier; denn da die einheimische Kunst offenbar noch nicht fortgeschritten genug war, um des Heiligtums würdige Erzeugnisse zustande zu bringen, ließ Salomo für den Bronzeguß der genannten Geräte einen tyrischen Künstler kommen[4], der alles bis hinunter auf Töpfe, Schalen und Schaufeln[5] zu fertigen hatte. Die fremden Muster werden nicht verfehlt haben, auf die einheimische Produktion befruchtend zu wirken. An dem für die Herstellung der Gußformen geeigneten Ton fehlte es auf dem einheimischen Boden nicht[6], und eine Tradition der griechischen Bibel, welche Salomo die Eröffnung von Bergwerken auf dem Libanon zuzuschreiben scheint, hat in sich nichts Unglaubwürdiges[7].

Salomos Initiative verdankt zugleich die Bearbeitung der Edelmetalle einen Aufschwung. „Alle Trinkgefäße des Königs waren aus Gold und alle Geräte des Libanonwaldhauses aus gediegenem Gold“[8]. So ließ er aus 600 Sekel[9] gehämmerten Goldes 200 große Schilde und aus 3 Minen[10] 300 Tartschen verfertigen[11]. Und wieder bildete Gold den Überzug seines großen sechsstufigen Elfenbeinthrones[12]. Sein Nachfolger im Nordreich, Jerobeam I., läßt für die Heiligtümer Dan und Bethel zwei goldene Stierbilder machen[13]. Wo die Aufträge so ins Große gingen, mußte sich das Goldschmiedhandwerk stark entwickeln, und eine spätere Stelle[14], in der schon die verschiedenen technischen Bezeichnungen der einzelnen Spezialisten ihres Faches auffallen, bestätigt es: sie läßt vermuten, wie gerade die Verfertigung von Kultbildern, wenn diese im übrigen auch keine große Rolle spielten, an ihrem Teil zur Entwickelung der Metalltechnik beitrug. Da läßt uns der Dichter in die Werkstatt einen Blick tun: „einer hilft dem andern und sagt zum Genossen: ‚mutig an die Arbeit!‘ Es ermuntert der Meister den Goldschmied, der Hammerglätter den Klöpfelschläger. Er sagt von der Lötung: ‚wohlgelungen ist's!‘“ – Wie vertraut man allmählich auch in weiteren Kreisen mit den Vorgängen der Metallbearbeitung geworden war, zeigt die häufige Verwendung des Bildes vom Metallschmelzen in der prophetischen Literatur[15], und eine spätere Zeit kann es sich schon nicht mehr anders vorstellen, als daß das ganze Innere des jerusalemischen Heiligtums, womöglich mitsamt seinen Geräten, mit Goldblech überzogen gewesen sei[16]. Von

---

[1]) Sie sind $1^1/_2$ Ellen hoch, V. 32. [2]) Die Übersetzung ist fraglich.

[3]) S. Furtwängler „Über ein auf Zypern gefundenes Bronzegerät“ in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und der histor. Klasse der bayr. Akademie der Wissenschaften zu München 1899, Bd. 2 Heft 3. [4]) I. Kön. 7_{13} ff. [5]) I. Kön. 7_{45}.

[6]) Speziell Adama in der Jordansaue kommt dafür in Betracht, I. Kön. 7_{46} (nach berichtigtem Text).

[7]) Vgl. Benzingers Kommentar zu I. Kön. 9_{19}. [8]) I. Kön. 10_{21}.

[9]) 1 Sekel = 16,37 Gramm. [10]) 1 Mine = 818,6 Gramm. [11]) I. Kön. 10_{16} f.

[12]) I. Kön. 10_{18} ff. Vgl. oben S. 54 und 123. [13]) I. Kön. 12_{28} f. [14]) Jes. 41_6 f.

[15]) Z. B. Jes. 1_{25}; Jer. 6_{29} f., 9_6; Hes. $22_{20.22}$; Mal. 3_2.

[16]) I. Kön. 6_{20} ff.; II. Mos. $25_{11.24}$. Vgl. oben S. 149 Anm. 13.

der Bereitung des Goldbleches ging man noch einen Schritt weiter: „man zerschnitt es", heißt es[1] in der Beschreibung der Priesterkleidung, „in dünne Fäden, um sie in Kunstwirkerarbeit in den blauen und roten Purpur, in den Karmesin und den Byssus hineinzuarbeiten".

Inwieweit feinere Schnitzerei in Elfenbein, das man z. B. zur Einlage in Möbel verwandte[2], sowie Siegelstecherei und Bearbeitung von Edelsteinen[3] einheimische Arbeiter beschäftigte, entzieht sich unserer Kenntnis. An Gegenständen, die in dieses Gebiet schlagen, ist zwar dank den Ausgrabungen kein Mangel, und einzelne erwecken schon durch ihre Inschrift besonderes Interesse. So namentlich ein in Megiddo gefundenes Jaspissiegel mit der Aufschrift: „dem Schema, dem Diener Jerobeams"[4]; freilich stimmt der Löwe, der mit weitgeöffnetem Rachen und erhobenem Schweif darauf dargestellt ist, mit den in Mesopotamien gefundenen Bildern so stark überein, daß man entweder Anfertigung in Babylonien oder durch einen babylonischen Künstler wird annehmen müssen[5]. Kaum minder bemerkenswert ist ein in unmittelbarer Nähe gefundener phönizischer Skarabäoid aus Lapislazuli mit dem aus Löwen und Falken zusammengesetzten Königssymbol, daneben unverstandene Hieroglyphen in einer Art Königskartouche, im Segment darunter aber mit altsemitischen Buchstaben der Name des Besitzers: Asaph[6]. Das unmittelbare Nebeneinander solcher Kleinfunde spricht wieder laut dafür, wie babylonische und ägyptische Einflüsse und jetzt auch phönizische sich auf dem israelitischen Boden kreuzen.

Ein verbreiteter Beruf muß der des Töpfers gewesen sein. Mit Vorliebe entlehnen ihm die Propheten ihre Bilder, Gott selber als den Töpfer, den Menschen als das von ihm gebildete Gefäß darstellend[7]. An der Töpferarbeit ist Hand und Fuß beteiligt. Schon zum Kneten des Tons bedient sich der Töpfer der Füße[8], und mit den Füßen treibt er die Drehscheibe — nach der Dualform ihrer Bezeichnung zu schließen zwei übereinander liegende Scheiben — an[9], während er den Ton mit der Hand formt[10]. Und wieder wird der Töpfer geschildert, wie sein Absehen auf die Heizung des Ofens gerichtet und er auf Vollendung der Glasur bedacht ist[11]. Daß freilich in der feineren Technik die Israeliten ihre kanaanitischen Lehrmeister nicht gleich erreichten, dürfte schon vorausgesetzt werden, wenn es die Ausgrabungsfunde nicht mit aller Entschiedenheit bestätigten. „Das Material wird gröber, die Formen immer plumper"[12]. Erst recht aber versagte die einheimische Konkurrenz gegenüber dem seit dem neunten oder achten Jahrhundert zunehmenden Import griechischer, genauer: zyprischer Ware, die mit ihrem gelbbraunen Firnis und den aufgemalten dunkeln konzentrischen Ringen und Kreisen nicht zu verkennen ist. Auf diesen Import, den Phönizier ver-

[1]) II. Mos. 39 3. [2]) Vgl. I. Kön. 10 18; Am. 6 4; HL 5 14.

[3]) Vgl. z. B. II. Mos. 28 9 ff.

[4]) Tell el-Mutesellim I, S. 99 f. Es muß sich um Jerobeam II. (783—743) handeln. „Diener" kann nach hebräischem Sprachgebrauch einen hochgestellten Beamten wie einen Minister oder Träger eines hohen militärischen Ranges bezeichnen.

[5]) Vgl. Thomsen, Kompendium, S. 65.

[6]) Tell el-Mutesellim I, S. 100 f., vgl. Thiersch, AA 1907, 297.

[7]) Z. B. Jes. 29 16, 45 9, 64 7. Das Bild kommt z. B. auch im Ägyptischen vor.

[8]) Jes. 41 25. [9]) JesSirach 38 29. [10]) Jer. 18 4. [11]) JesSirach 38 30.

[12]) Thomsen, Palästina 1909, S. 75.

mittelten, war man durch die starke Durchdringung des südpalästinensischen Küstenlandes mit frühhelleniſchem Gut gleichsam vorbereitet[1]. Im übrigen wecken unter den Jerichofunden eine Reihe kunstvoll gefertigter und mit einem dicken, fast glasurartigen weißgelben Überzug versehener Vasen besonderes Interesse, sofern sie deutlich den Einfluß von Metallvorbildern erkennen lassen. Nach dem Urteil ihrer Finder dürften sie auf eine nicht näher zu lokalisierende syrische Fabrik zurückgreifen, in der in spätmykenischer Zeit die kretische Metallindustrie sich fortgesetzt zu haben scheint[2].

In der Nachahmung fremden Importes ließ man es israelitischerseits, vielleicht nach anfänglichem Sträuben[3], an Anstrengungen nicht fehlen. Aus den Stempeln von Krughenkeln, wie sie die Ausgrabungen im Süden des Landes zutage gefördert haben — ihre Aufschrift beginnt mit den Worten „dem König" und enthält darauf den Namen des Herstellungsortes: Hebron, Siph, Socho oder Memschath — darf man schließen, daß es neben privaten Werkstätten, die zahlreich genug vertreten sind[4], auch königliche Manufakturen gab. Man hat sie vielleicht an den Orten zu suchen, wo uns noch in nachexilischer Zeit geschlossene Töpferorganisationen begegnen[5]. Charakteristischer Weise verraten die Stempel selber wieder die fremde Beeinflussung: es sind in Anlehnung an ägyptische Sitte Skarabäen oder nach assyrisch-persischen Vorbildern geflügelte Sonnenscheiben. Auch die Ziegelbrennereien, welche zum Häuserbau das gewöhnliche Material lieferten, entwickelten sich vielleicht zu einer Art königlicher Fabriken[6].

Aus der Zahl der figürlichen Terrakotten verdienen eine Reihe von Köpfen Hervorhebung. In Megiddo sind es sechs, von denen einer einen eigenartigen Typus mit scharfgebogener semitischer Nase, groben Backenknochen, auffallend großen Augen und Ohren und senkrecht gescheiteltem Haarputz aufweist, während zwei entschieden ägyptischen Typus tragen[7]; in Jericho ein paar jugendliche männliche Köpfe aus rotbraunem Ton, deren Typus mit der niedrigen Stirn, dem vertieft liegenden Mund, der eckigen Bildung des Gesichtes, den vortretenden aber flachen Augen (ähnlich wie ein Kopf aus Tell ed-Dschudēǰide) der Stilstufe archaisch-griechischer Köpfe aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. entspricht[8]; in Tell eṣ-Ṣāfi besonders die vorzügliche Darstellung eines Skythen mit hoher phrygischer Laschenmütze und Spitzbart, in der man eine Reminiszenz an die in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts das jüdische Land heimsuchende Skytheninvasion wird sehen dürfen[9].

War in den primitiven Wüstenverhältnissen Weben und Spinnen Sache der Hausfrauen gewesen, so beschäftigte unter den wachsenden Bedürfnissen einer seßhaft gewordenen Bevölkerung die Zubereitung von Stoffen zunehmend eigene

[1]) Thiersch, AA 1908, 383. [2]) Sellin und Watzinger, Jericho, S. 131 ff.
[3]) Vgl. Thomsen, Palästina 1909, S. 75.
[4]) In Tell ed-dschudēǰide begegnet man den Namen Hosea, Sebanja, Asarja, Nahum, Sebna, Menahem, Michaja, Schomer (AA 1908, 387).
[5]) I. Chr. 4 23. Die Stempel sind keinenfalls älter als das siebente Jahrhundert (Thiersch, AA 1908, 357 Anm.).
[6]) Vgl. II. Sam. 12 31; freilich ist der Sinn der Stelle strittig.
[7]) Tell el-Mutesellim I S. 106 (Abbildungen S. 108).
[8]) Sellin und Watzinger, Jericho, S. 149 (Abbildung Blatt 40).
[9]) Vgl. Thiersch, AA 1908, 374 Anm. 23.

Handwerke; so kennt wenigstens die spätere Literatur eigentliche Kunstweber und Buntwirker[1]. Das schloß freilich fremden Import nicht aus[2] und noch weniger die alte weibliche Hausarbeit[3]. Im Hause werden sich die primitiven Formen des Webstuhles länger erhalten haben. Wir sind über sie nicht genauer unterrichtet; nur läßt die wiederholte Nennung des Weberbaumes[4] an eine aufrechtstehende denken. Daran hingen die Fäden mit Gewichten befestigt, wie deren bei den Ausgrabungen gefunden wurden. Ob es nur Zufall ist, daß das Weberschiffchen erst in einer späten Stelle[5] erwähnt wird, steht dahin. Das Gesetz[6] verbietet, Linnen und Wolle zusammen zu weben. Der Hintergrund des Verbotes ist ein abergläubischer, sind doch gerade in Zauberpraktiken dergleichen Vermengungen an der Tagesordnung[7].

Ein Feld vor Jerusalem hatte seinen Namen nach den Kleiderwalkern[8]. Es wird nicht zufällig sein, daß es in der Nähe des obern Teiches lag; der Walker brauchte zu seinem Handwerk Wasser. Auch Lauge, Bor und Natron, deren sie sich zu ihrer Hantierung bedienen, wird erwähnt[9]. Die Farben gewann man vornehmlich von der Purpurschnecke oder der Kermesschildlaus. Daß man von Arbeitern in Leder nichts erfährt, beruht wohl auf Zufall; denn an Lederartikeln fehlt es nicht[10]. Den feineren Bedürfnissen der Toilette tun Barbiere[11] und Salbenmischer[12] Genüge. Bei dem Gewicht, das man auf Salbung des Körpers legt, ist begreiflich, daß es gerade für diese zweitgenannten, männliche wie weibliche[13], viel zu tun gab. Bei Gelegenheit erfährt man, was für Stoffe zur Zubereitung einer rechten Salbe gehörten: Myrte[14], Zimt, Kalmus, Kassia[15], oder wieder Stakte, Räucherklaue, Galbanum, Weihrauch[16]. In brodelndem Kessel wird die Mischung gekocht[17]. Für die Bedürfnisse der Nahrung wiederum sorgten Bäcker[18] und — in vornehmen Häusern — eigene Köche[19].

Die Handwerker gleichen Berufes scheinen so viel wie möglich zusammengewohnt zu haben: so gab es eine „Bäckergasse" in Jerusalem[20], ein „Walkerfeld" vor der Stadt[21], ein „Tal der Zimmerleute" in Benjamin[22]. Ohne Zweifel hängt das damit zusammen, daß ein Handwerk ursprünglich Sache eines Geschlechtes war[23] und sich in ihm forterbte; dementsprechend durfte z. B. ein Kind, das ein Handwerker als Ziehkind angenommen und das er sein Handwerk gelehrt hatte, nach dem Gesetze Hammurapis[24] nicht in das elterliche Haus zurückkehren.

Wie viel größerer Schätzung sich das Handwerk im Kulturlande als unter nomadischen Verhältnissen zu erfreuen hatte, das geht schon aus der großen Zahl von Fällen hervor, in denen ihm die Propheten ihre Bilder entlehnen. Sie

---

[1]) II. Mos. 26 1. 36, 27 16, 28 6. 15. 39. [2]) Vgl. Hes. 27 7. 16.
[3]) I. Sam. 2 19; Spr. 31 19. 22. 24. [4]) I. Sam. 17 7, II 21 19; vgl. Richt. 16 14.
[5]) Hi. 7 6. [6]) V. Mos. 22 11, III 19 19. [7]) Vgl. oben S. 48 Anm. 1.
[8]) II. Kön. 18 17; Jes. 7 3. [9]) Mal. 3 2; Jer. 2 22; Spr. 25 20.
[10]) Z. B. II. Mos. 25 5. [11]) Hes. 5 1. [12]) II. Mos. 30 25. 35; Neh. 3 8.
[13]) I. Sam. 8 13. [14]) Mit ihr werden auch Gewänder (Ps. 45 9) oder das Lager (Spr. 7 17) besprengt. [15]) II. Mos. 30 23 f. [16]) II. Mos. 30 34 f. [17]) Hi. 41 23.
[18]) Hos. 7 4. [19]) I. Sam. 8 13 vgl. 9 23 f. [20]) Jer. 37 21. [21]) Jes. 7 3.
[22]) I. Chr. 4 14; Neh. 11 35, vgl. auch 3 32, wonach wohl auch die Goldschmiede zusammenwohnten. S. ferner Josephus, Jüdischer Krieg V 8 1.
[23]) Vgl. I. Mos. 4 20 ff. [24]) §§ 188 f.

stehen ihm mit ungleich größerer Sympathie gegenüber als dem Handel, für den wiederum die Nomaden einst im wohlverstandenen Interesse ihrer eigenen Lebensbedingungen mehr übrig gehabt hatten. Daß der Händler selber von Haus aus nicht seßhaft ist, liegt noch in den Namen, die der Hebräer für ihn gebraucht. Sie bezeichnen ihn gerne als den „Herumziehenden". Gewonnen war dieser Begriff von den Karawanen, die man von altersher das Land durchziehen sah, ihre Kamele mit den Schätzen beladen, die man verhandelte. So bringen die Ismaeliter, die aus Gilead herüberkommen, Tragakanth, Balsam und Ladanum nach Ägypten[1]. Gewürze und Spezereien gerade bildeten einen besonders beliebten Handelsartikel[2]. — Eine typische Figur der einheimischen Straße mag, nicht anders als jetzt, schon im Altertum der Wasserverkäufer gewesen sein. Der Ruf, mit dem er die Vorübergehenden lockt: „ha, ihr Durstigen alle, auf zum Wasser" klingt in einem bekannten Prophetenwort nach[3]. Mit Vorliebe stellten sich die Händler ein, wo das Volk zu einem gottesdienstlichen Feste versammelt war. Wie z. B. im heidnischen Arabien verbanden sich mit den Festen Messen[4].

Immerhin scheint vom Handelsgeist Israel nicht so rasch erfaßt worden zu sein. Daß noch in seiner ältesten Gesetzgebung, im Bundesbuch[5], ein Gelddiebstahl höchstens halb so hoch bestraft wird als der Diebstahl eines Stückes Vieh, spricht Bände! Zunächst beließ man den Handel in den Händen des Kanaaniters, der mit dem ausgebildeten Sinn für die Erfordernisse des Kulturlandes die rechte Krämerseele verband, und so blieb „Kanaaniter" noch lange Bezeichnung für den Händler schlechthin[6]. Der Aufschwung eines eigenen israelitischen Handels datiert vom Königtum her. Bezeichnenderweise trägt ein zu Gezer gefundener bronzener Gewichtsstein die Aufschrift: lmlk (= dem König)[7]. Es ist eine Hauptat Salomos, daß er in richtiger Ausnützung der eigenartigen Lage Palästinas aus dem Handel für den werdenden Staat Kapital zu schlagen verstand. Er ist der Schöpfer einer Zollpolitik, dank der sich seine Kasse füllte. Einmal ist es der Import und Transithandel von Pferden und Wagen, der auf ihn zurückgeführt wird[8]. Woher sie kamen und wohin sie gingen, ist leider nach dem gegenwärtigen Textbestand nicht mit Sicherheit zu sagen[9]. Sodann ist er der Urheber größerer Handelsunternehmungen zur See. Von der Hafenstadt Elath aus, die er eroberte, fuhren seine Schiffe nach Ophir, dem vielgesuchten und noch nicht mit Bestimmtheit zu identifizierenden Küstenland — doch hat man vermutlich eher an Arabien, genauer: Südarabien, als an Afrika oder gar Indien zu denken —, von wo sie Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen[10] (?) mit-

[1]) I. Mos. 37 25. [2]) I. Mos. 43 11; Hes 3 6.

[3]) Jes. 55 1. Vgl. Littmann, Der Cairiner Straßenhandel in seinen Ausrufen, im Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient, 1917, S. 125 ff.

[4]) V. Mos. 33 19. Übrigens haben unsere „Messen" (seit dem 14. Jahrhundert) ihren Namen nach der feierlichen Messe, die dabei üblich war (H. Fischer, Grundzüge der deutschen Altertumskunde 1917, S. 92). [5]) II. Mos. 21 37, 22 6.

[6]) So Jes. 23 8; Zeph. 1 11; Sach. 14 21; Spr. 31 24; Hi. 40 30.

[7]) Palest. Expl. Fund, Quart. Stat. 1909, 189. [8]) I. Kön. 10 28 f.

[9]) Vgl. u. a. Alt, Israel und Ägypten 1909, S. 23 f.

[10]) I. Kön. 10 11. 22. Das letzte Wort ist unsicher. Ganz fraglich ist die auf II. Chr. 9 21 sich stützende Auffassung, als hätte sich Salomo an König Hirams Mittelmeerfahrten beteiligt (so Guthe, Geschichte des Volkes Israel[3] 1914, S. 140).

brachten. Salomo scheint auch der Ansiedelung fremder Kaufleute in Jerusalem entgegengekommen zu sein. Die Heiligtümer, die er angeblich seinen Frauen zuliebe ausländischen Göttern zu Jerusalem errichtete[1], dürfte er vielmehr aus Rücksicht auf die in der Stadt ansässigen fremden Kaufleute haben bauen lassen[2]. Sie wohnten, wie das auch anderwärts üblich war[3], in eigenen Quartieren zusammen und hatten darin, vielleicht sogar auf eigener heimischer Erde[4], ihren heimischen Altar. Im übrigen erfahren wir noch, wie etwa ein kriegerischer Erfolg zu Gunsten neuer Handelsbeziehungen ausgenützt wurde. Als Ahab über den Aramäerkönig einen Sieg davongetragen hatte, erwarb er sich von ihm das Recht, in Damaskus eine eigene Bazargasse anzulegen, wie eine solche umgekehrt der Vater des Besiegten in Samarien schon besaß[5]. Daß unter solchen Umständen der israelitische Handel mächtig in die Höhe gehen mußte, ist selbstverständlich. Damit stimmt zusammen, daß sich in den Ausgrabungsschichten der israelitischen Zeit die Gewichtssteine mehren. Unwillkürlich legen vom Aufschwung des Handels, mit welchem Geld in Menge ins Land kam, die Propheten, die seine Auswüchse aus voller Seele bekämpfen, ein beredtes Zeugnis ab[6].

Wohl gingen unter politischen Mißgeschicken, wie namentlich dem Verlust der Hafenstadt Elath, wichtige Handelsbeziehungen für Juda vorübergehend oder dauernd verloren. Aber als Wichtigeres blieb die einmal gewonnene Richtung auf die Handelstätigkeit als solche, und sie „lag" der jüdischen Volksseele zu gut, als daß sie je wieder hätte aufgegeben werden können. Einen neuen Anstoß gab das Exil, bedeutete es doch die Verpflanzung in einen Handelsstaat, dessen Handel damals in höchster Blüte stand. Babylon war ein Mittelpunkt des Weltverkehres geworden, und sein Handel war so wenig an eine Klasse gebunden, daß selbst Sklaven häufig ihre eigenen Geschäfte hatten[7]. Kein Wunder, wenn sich Juden das zu Nutze machten, und der Erfolg blieb nicht aus. Man hört aus dem Jahre 519 von Exulanten, die Gold und Silber nach Jerusalem schicken konnten[8], und begreift unter diesen Umständen, daß, als 20 Jahre zuvor an die Juden in Babel die Erlaubnis erging, in die alte Heimat zurückzukehren, nicht alle von ihr Gebrauch machten. Auf diese Weise kann es dazu kommen, daß in den Geschäftsurkunden der Großfirma Muraschu in Nippur zur Zeit Artaxerxes' I. (465—424) zahlreiche jüdische Namen erscheinen[9].

In babylonischer oder persischer Zeit findet man israelitische und jüdische Händler auch auf dem Markte zu Tyrus, wohin sie Weizen, Honig, Öl und Balsam bringen[10]. Der Dichter des 107. Psalmes kann schon ein anschauliches Bild von den gefahrvollen Seereisen jüdischer Handelsleute entwerfen[11]. In Jerusalem selber erscheinen um die Mitte des fünften Jahrhunderts Händler bereits

---

[1]) I. Kön. 11 7 f., vgl. II 23 13.

[2]) Vgl. des Verfassers Buch: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896, S. 75.

[3]) A. a. O. S. 75. 368. [4]) Vgl. II. Kön. 5 17.

[5]) I. Kön. 20 34. [6]) Am. 8 5 f.; Hos. 12 8 f.; Jes. 2 7. 16.

[7]) Kohler und Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben I 1 ff. [8]) Sach. 6 10 f.

[9]) Vgl. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrer 1913, S. 75.

[10]) Hes. 27 17; die Stelle ist wahrscheinlich nachhesekielisch (s. meinen Kommentar dazu); sie nennt noch ein weiteres Produkt, dessen Bezeichnung aber unverständlich ist. Zu Weizen und Öl vgl. noch I. Kön. 5 25; Hos. 12 2. [11]) V. 23 ff.; vgl. Spr. 31 14, 7 19 f.

zunftmäßig organisiert[1], und der Spruchdichter schlägt die Brücke zwischen Handel und Religion mit dem bezeichnenden Wort: „Rechte Wage und Wagschalen gehören dem Herrn, sein Werk sind alle Gewichtssteine“[2].

Wie sich mit der Entwickelung des Handels die Wirtschaftsverhältnisse wandelten, vermögen wir nur ganz von ungefähr zu verfolgen. Für die vorexilische Zeit mag im ganzen gegolten haben, was uns im achten Jahrhundert greifbar entgegentritt: eine Mischung von Naturalien- und Geldwirtschaft[3]. Eine nachexilische Stelle[4] spricht von Silbersekeln, wie sie im Handel gang und gäbe waren. Wie weit sie zurückreichen, wissen wir nicht. Aber der Silbersekel war schon lange Zahlungseinheit[5] — es kommt z. B. auch der Viertelsekel als geläufige Münze vor[6]; — nur daß es beim Fehlen einer staatlichen Kontrolle notwendig war, die vorhandenen Stücke stets wieder nachzuwägen[7]; und mit der Ehrlichkeit des israelitischen Händlers war es zum Teil bedenklich genug bestellt[8]. Schon früh übernahmen übrigens Tempel die Rolle von Banken, sofern Gelder wenigstens als Depositа ihrem Schutze anvertraut wurden[9]. Dagegen liegt jede kapitalistische Geldwirtschaft dem Alten Testament noch völlig fern. Bekanntlich verbietet es das Zinsnehmen[10]. Das erklärt sich daraus, daß Darlehen irgend welcher Art nicht unter den Gesichtspunkt des Geschäftes sondern lediglich der Wohltätigkeit fielen oder — ihrer wahren Bestimmung nach — fallen sollten.

Weitere Berufe bildeten sich von selbst aus den Bedürfnissen der Familie heraus, so der von Ammen[11] und Hebammen[12], von Wärtern und Wärterinnen[13], Pförtnern und Pförtnerinnen[14], sowie von Tagelöhnern[15]. Andere wieder wie der des Torhüters[16] und des Nachtwächters[17] entsprangen Bedürfnissen öffentlicher Ordnung. Was im übrigen das politische, geistige und religiöse Leben an Berufen aus sich herausbrachte, das wird im Zusammenhang mit der Besprechung dieses Lebens zur Behandlung kommen müssen.

---

[1]) Neh. 3 31 f. [2]) Spr. 16 11. Wie viel anders dann JesSir. 26 29 ff.!
[3]) Hos. 3 2; I. Mos. 20 14. 16 (s. Gunkel z. St.). [4]) I. Mos. 23 16.
[5]) I. Mos. 20 16, 37 28, II 21 32; Richt. 17 10; II. Sam. 18 11; II. Kön. 7 1; Jer. 32 9.
[6]) I. Sam. 9 8. [7]) Vgl. z. B. II. Mos. 22 16.
[8]) Am. 8 5; Mi. 6 10 f.; V. Mos. 25 14; Spr. 20 10.
[9]) Richt. 9 4; vgl. dann II. Makk. 3 10 f. und für die neuere Zeit Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen 1860, S. 31.
[10]) II. Mos. 22 24 (in einer Texterweiterung), III 25 36 f., V 23 20 f. Dagegen beträgt im altbabylonischen Reich der Zinsfuß 33 1/3 und 40 %, im neubabylonischen gewöhnlich 20 %. [11]) I. Mos. 24 59, 35 8; II. Kön. 11 2.
[12]) I. Mos. 35 17, 38 28; II 1 15; vgl. oben S. 116 Anm. 11.
[13]) IV. Mos. 11 12; Jes. 49 23; II. Sam. 4 4. [14]) II. Sam. 4 6.
[15]) V. Mos. 24 14; III 19 13 u. a.; Jes. 16 14 setzt Jahresanstellung voraus. In Babylonien schwankte die Anstellungsdauer zwischen ein paar Tagen bis zu zwei Jahren (Jastrow, The Civilization of Babylonia, S. 353).
[16]) II. Sam. 18 24; II. Kön. 7 11, 9 17 ff. [17]) HL 3 3, 5 7.

Drittes Kapitel.
Das soziale Leben.

Indem wir von sozialem Leben sprechen, fassen wir das Wort „sozial" zunächst im Sinne der Geselligkeit und fragen nach den Formen gesellschaftlichen Verkehres. Über den Verkehr der eigenen Leute in Familie und Haus war schon in unserm ersten Kapitel die Rede. Wir verlassen jetzt aber die Schwelle des Hauses und betreten die offene Straße.

Die Dorf- und erst die Stadtstraße ist möglichst enge; denn an größerer Lichtzufuhr zu ihren Häusern ist Menschen, die im Hause vor allem Schutz vor der glühenden Sonne suchen, nicht gelegen, und schon die Enge der Umwallung — die Umwallung aber unterscheidet die Stadt vom Dorfe — nötigt zu möglichster Raumersparnis. Und wieder um den sengenden Strahlen der Sonne zu entgehen, halten sich die Straßengänger so viel wie möglich den Mauern der Häuser entlang[1]. Vielleicht auch, daß man damit dem Schmutz der Straßen auszuweichen sucht, und ihr Schmutz ist sprichwörtlich[2]. Kein Wunder, wo die Straßenreinigung einfach den Hunden überlassen ist[3]. Wer zum Gehen zu vornehm ist, reitet auf dem Esel[4] oder läßt sich in der Sänfte tragen[5]. Sich Pferde zu halten, erscheint mindestens als Privileg königlicher Prinzen und macht stutzig[6].

Nicht einfach ist die Begegnung. Unsere vielgeschäftige Zeit und abendländische Eilfertigkeit drängt die Formen der Höflichkeit auf ein Minimum zurück; eine alte Zeit und erst recht der Orient nimmt sie ernster, und der Ernst äußert sich in Umständlichkeit. Von hier aus will Elisas Wort an Gehasi verstanden sein: „Wenn du jemanden antriffst, so grüße ihn nicht, und wenn dich jemand grüßt, so erwidere seinen Gruß nicht"[7], und bekanntlich hat dieses Wort in Jesu Anweisung an die 70, die er aussendet, sein Echo gefunden[8]. Hier wie dort ist die Voraussetzung, daß man zum Grüßen Zeit, viel Zeit braucht. Es gehört dazu ein Aufwand von Worten, in deren formelhafter Wiederholung eine Zeitverschwendung liegt, die nicht aufbringen darf, wer eiligem Geschäfte nachgeht. Im allgemeinen freilich hat der Orientale Zeit — das fällt heute noch dem Okzidentalen im Orient auf[9] —, und der Orient ist konservativ genug, daß er die ganze Umständlichkeit der Begrüßung bis in die Gegenwart beibehalten hat, so daß man schwerlich irre geht, wenn man aus den heutigen Formen der Begrüßung auf ihre alten schließt. Die Identität erstreckt sich zum Teil so-

---

[1]) Vgl. Hes. 33 30. [2]) Vgl. oben S. 18 Anm. 4.

[3]) II. Mos. 22 30; Ps. 59 7. 15 f. Die Hunde gelten gerade darum für um so unreiner.

[4]) II. Sam. 19 27; erst in späterer Zeit, wo das Pferd zu Ehren gekommen ist, erscheint der Esel als Reittier der Armen, vgl. Sach. 9 9.

[5]) HL 3 9. Indessen ist das an dieser Stelle gebrauchte Wort griechischen Ursprungs, so daß sich die Frage erhebt, ob nicht die Sache selbst jünger sei.

[6]) II. Sam. 15 1. [7]) II. Kön. 4 29. [8]) Luk. 10 4.

[9]) Vgl. das türkische Sprichwort: „Eilen ist vom Satan"! (Friedr. Delitzsch, Handel und Wandel in Altbabylonien 1910, S. 15).

gar bis auf den Wortlaut. So hat das muslimische: „Friede sei mit dir" sein genaues alttestamentliches Gegenstück[1]. Der Gruß ist eine Segensanwünschung[2], und es ist bemerkenswert, wie das zum Teil bis auf den heutigen Tag in Palästina empfunden wird. Die Muhammedaner gönnen den Gruß zuweilen den Christen nicht, weil sie keine Friedenskinder seien. Ja, es kommt vor, daß wo sich Muslims über die Person des Gegrüßten getäuscht haben, sie den Gruß seines bedeutsamen Inhalts wegen allen Ernstes zurückverlangen[3]! Was nun aber die Grußzeremonien vor allem umständlich macht, ist nicht sowohl, daß man sich nach dem gegenseitigen Wohlergehen wie nach dem der männlichen Angehörigen erkundigt[4], als daß man einander in seinen Grußäußerungen zu überbieten sucht, entsprechend dem Worte Muhammeds: „Wenn ihr mit einem Gruß gegrüßt werdet, so grüßet die Person mit einem bessern Gruß"[5]. Man küßte sich auch viel, bei der Begegnung[6] wie beim Abschied[7]. Ein merkwürdiger Gestus beim Kuß der Männer ist, daß man mit der rechten Hand den Bart des Partners erfaßt[8]. Er entspringt der ursprünglichen Vorstellung, daß wer jemandes Bart ergreift, über seine ganze Person Macht gewinnt. Darum gebot z. B. Alexander der Große seinen Soldaten, die Bärte abzuschneiden, damit die Feinde keine Gewalt über sie bekämen, und als Selim I. (1512–20) zur Rede gestellt wurde, daß er als erster Kalif bartlos umherging, sagte er, er habe den Bart entfernt, damit der Vezier nichts habe, daran er ihn fassen könne[9]. Der Ausdruck größter Unterwürfigkeit ist das Küssen der Füße[10]. Zum mindesten verneigt man sich vor dem Höherstehenden, bis das Angesicht den Boden berührt[11], und das drei-[12], ja siebenmal[13]. Wer geritten oder gefahren kommt, steigt vor ihm ab[14], auch die Frau vor dem Manne[15].

Nicht minder auffällig äußert sich die Unterwürfigkeit in der Rede von Person zu Person. „Dein Knecht", „deine Magd" ist durchaus ständige Selbstbezeichnung und zwar keineswegs immer nur dem Höherstehenden gegenüber[16]. Im Verkehr mit diesem will sie sogar nicht ausreichen, und man erniedrigt sich bis zu Ausdrücken wie Hund und Floh[17]. Nun will diese Herabdrückung der eigenen Person freilich nicht allzu wörtlich genommen sein; sie gehört nur zum guten Ton. Als z. B. Samuel dem Saul den Gedanken des künftigen Königtums suggeriert, lehnt ihn dieser ab mit dem Bedenken, daß sein Geschlecht das geringste von allen Geschlechtern Benjamins, des kleinsten Stammes, sei[18]. Um Sauls Geschlecht kann es in Wirklichkeit nicht so schlimm bestellt gewesen sein; verschiedenes weist darauf hin, daß Sauls Vater vielmehr ein vermögender Mann war[19]. Aber so viel Bescheidenheit ist nun einmal orientalischer Stil. Drum mag

[1]) Vgl. Richt. 19 20. [2]) Vgl. Richt. 6 12; Ruth 2 4; Ps. 129 8.
[3]) L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel 1903, S. 168.
[4]) I. Mos. 43 27; I. Sam. 25 6; II. Kön. 4 26.
[5]) Vgl. die hübschen Beispiele bei Bauer, a. a. O. S. 169.
[6]) I. Mos. 29 11, 33 4, 45 14 f. usw. [7]) I. Mos. 31 28; Ruth 1 14. [8]) II. Sam. 20 9.
[9]) Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics II, 442.
[10]) II. Kön. 4 27; Ps. 2 12, vgl. ZatW XXVIII (1908), S. 58 f., 193.
[11]) II. Sam. 9 6. [12]) I. Sam. 20 41. [13]) I. Mos. 33 3. [14]) II. Kön. 5 21.
[15]) I. Mos. 24 64; Jos. 15 18; I. Sam. 25 23.
[16]) Z. B. I. Mos. 18 3 (Abraham weiß nicht, daß er Übersinnliche vor sich hat).
[17]) I. Sam. 24 15; II. Kön. 8 13. [18]) I. Sam. 9 21. [19]) I. Sam. 9 1. 3, 11 5.

auch die ganze Geschichte Gideons[1] sein eigen Wort[2], daß sein Geschlecht das schwächste in Manasse und er der geringste in seiner Familie sei. Lügen strafen kein hebräischer Leser erwartet von ihm anderes als solche Redensarten. Man liebt überhaupt die Übertreibung.

Und wie nach Seiten der eigenen Verkleinerung so nach der entgegengesetzten: Rühmen und Prahlen ist an der Tagesordnung[3]. Zwar ist das sich Rühmen, von dem das Alte Testament so viel spricht, zumeist in religiösem Sinne gemeint. Aber die religiöse Sprache ist hier nur Übertragung aus der Sprache des Alltags, und eine Stelle Jeremias[4] läßt noch die Brücke erkennen: „Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit, nicht rühme sich der Held seiner Heldenstärke, nicht rühme sich der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, daß er klug sei und mich erkenne" usw. Psalmisten sind dieser Mahnung Jeremias treu gefolgt, und die Pharisäer sind auf solcher Bahn weiter geschritten, bis ihr Ruhm stinkend wurde. Aber seinen Ursprung hat dieser Zug in alter gesellschaftlicher Sitte und letzten Grundes in psychologischer Anlage. Nicht als wäre sie ausschließlich den Israeliten eigen. Ruhmsucht gehört zu den Wesenszügen des Orientalen, wie die Herrschsucht zu denen des Römers[5]. Worte, die dem Philister Goliath[6], dem Aramäer Benhadad[7], dem Assyrer Sanherib[8], dem Babylonier Nebukadnezar[9] usw. in den Mund gelegt werden, weisen alle in dieselbe Richtung. In gleichem Zusammenhang wären die beliebten übertrieben großen Zahlen bei Angabe der Heeresstärke, zumal geschlagener Feinde, anzuführen. Genau sind diese Zahlen nicht zu nehmen; sie sind nichts als die benannte Vielheit, aber was für eine Vielheit! Und ein entsprechender Zug zum Hyperbolischen wird bis in die Gottesrede hineingetragen: Jahve will Abrahams Nachkommen so zahlreich machen wie den Staub der Erde[10], wie den Sand am Meeresufer[11], wie die Sterne am Himmel[11] usw. Kein Wunder, daß eine Gesellschaft mit solchen Tendenzen sich mit einfachem ja, ja, nein, nein sagen nicht begnügt. Der Eid spielt eine ungeheure Rolle[12]; mit ihm bekräftigt Gott selbst gerne seine Worte. Und die Wirkung des Wortes steigert der Gestus: man schüttelt den Kopf[13], man klatscht in die Hände[14] – Deuterojesaja überträgt das sogar auf „die Bäume des Feldes"[15] –, man stampft mit dem Fuß[16], man rauft das Haar[17], man zerreißt die Kleider[18]. In der Fortsetzung dieser Linie liegen gewisse symbolische Handlungen der Propheten, die uns befremdend genug anmuten[19]. Aber auch sonst meldet sich dieser Geschmack am Hyperbolischen in der Tat: übertrieben sind die Portionen, die dem Gast aufgetischt werden[20], übertrieben die Huldigungsgeschenke an den Mann, den man günstig stimmen will: Hasael, der den Propheten Elisa über den Ausgang der Krankheit seines Königs befragen kommt, hat 40 Kamelslasten Kostbarkeiten von Damaskus in seinem

[1]) Richt. 6 25, 8 18. [2]) Richt. 6 15. [3]) Vgl. schon I. Mos. 4 23 f.
[4]) 9 22 f. [5]) Vgl. Birt, Zur Kulturgeschichte Roms 1917, S. 17.
[6]) I. Sam. 17 8 ff. [7]) I. Kön. 20 10. 18. [8]) II. Kön. 19 23 f. [9]) Dan. 4 27.
[10]) I. Mos. 13 16. [11]) I. Mos. 22 17.
[12]) Vgl. Johs. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 1914.
[13]) Z. B. Jer. 18 16. [14]) Hes. 6 11, 22 13. [15]) Jes. 55 12; darnach Ps. 98 8.
[16]) Hes. 25 6. [17]) Esr. 9 3. [18]) Ebenda. II. Kön. 22 11.
[19]) Z. B. I. Kön. 22 11. Zum Problem vgl. P. Wendland, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1916, S. 233 ff. [20]) Vgl. I. Mos. 43 34 und oben S. 135.

Gefolge[1]. Schwer beladen hat man sich die Tiere nicht zu denken; aber je länger der Zug, umso eindrucksvoller! Der gesamte gesellschaftliche Verkehr hat eine Richtung auf das Feierliche und Gravitätische.

Natürlicher wird es zu allen Zeiten auf dem Lande zugegangen sein. Auf dem Weg zur Quelle[2] oder an dieser selbst[3] waren hier auch die Mädchen zu sehen, und man entnimmt den bekannten alttestamentlichen Erzählungen, wie unbedenklich sie sich in ein Gespräch mit dem Manne einlassen, der gerade des Weges kommt. Seine Hilfsbereitschaft entschädigt sie unter Umständen reichlich für die Unbill, welche sie vielleicht von Seiten unliebenswürdiger männlicher Arbeitsgenossen durchzumachen gehabt hatten.

In der Stadt sind die natürlichen Treffpunkte des Verkehres die Tore. Hier wird getagt und gehandelt und jede Neuigkeit besprochen. In dieser Hinsicht bedeutet das Tor für die Stadt ungefähr, was das flache Dach für das Haus. Für gewöhnlich führen hier das Wort die moralischen Respektspersonen der Stadt, wie es Hiob prächtig schildert[4]:

„Ging ich hinaus zum Tor am Stadtrand (?),
Schlug meinen Sitz auf dem Markte[5] auf,
Dann verkrochen sich die Jungen, sobald sie mich sahn,
Und Greise erhoben sich, blieben stehen,
Häuptlinge hielten im Reden inne
Und legten die Hand auf ihren Mund.
Mir horchten sie zu und warteten
Und lauschten schweigend meinem Rate.
Hatte ich gesprochen, so redeten sie nicht weiter,
Und mein Wort troff auf sie herab.
So warteten sie auf mich wie auf Regen
Und sperrten ihren Mund auf wie nach Spätregen."

Wen es überhaupt drängt, ein Wort unter die Öffentlichkeit zu bringen, wer eine Rolle spielen will, der begibt sich zum Tor. So stellt sich Absalom am Torwege auf, um die richterlichen Entscheidungen an sich zu reißen[6]; denn das Gericht wird am Tor gehalten[7]. Am Tor hat überhaupt Handel und Wandel seinen Mittelpunkt. Hier vollzieht sich jeder wichtigere Kauf und Verkauf, jede Handänderung, die öffentliche Geltung erlangen soll. Besonders anschaulich malt uns eine derartige Situation das Büchlein Ruth[8]. Es handelt sich darum, wer in den Besitz des Erbackers Elimelechs eintreten und damit zugleich seine Schwiegertochter Ruth ehelichen soll. Der nächste Verwandte oder der zweitnächste, Boas? Boas will mit ihm reden. Da sitzt Boas am Tore, Bürger und Volk um ihn herum. Er wartet, bis der andere kommt, denn daß er zum Tore kommen wird, kann sich nicht fehlen. Und er kommt und setzt sich, von Boas aufgefordert, neben ihn hin. Aus der Zahl der Anwesenden ruft Boas noch zehn heran, vornehme Leute, und auch sie setzen sich hinzu, vermutlich im Kreise, die beiden

[1]) II. Kön. 8 9. [2]) I. Sam. 9 11. [3]) I. Mos. 24 15 ff., 29 9 f.; II 2 16 ff.
[4]) Hi. 29 7—9. 21—23.
[5]) Der Markt befindet sich auf dem freien Platz innerhalb des Tores. Das ist der gegebene Ort für Volksversammlungen, Neh. 8 1. 3. [6]) II. Sam. 15 2.
[7]) Am. 5 10; Ps. 127 5; V. Mos. 25 7. [8]) Kap. 4 Anfang.

Hauptpersonen in der Mitte. Nun geht der Handel los, die beiden werden lebhaft, Gesten unterstützen die Worte, schließlich zieht der andere den Schuh aus zum Zeichen des Verzichtes[1]. Da nimmt Boas die Anwesenden zu Zeugen, und feierlich rufen die zehn Vornehmen: „Zeugen sind wir", bis sich das anwesende Volk, das der ganzen Szene neugierig zugehorcht hat, mit demselben Rufe ihnen bekräftigend anschließt.

Und wieder führt uns eine ähnliche Situation die Abrahamsgeschichte vor Augen[2]. Da sitzt im Tor der Scheich mit den Zeichen der Trauer. Er bittet die Leute des Ortes — es sind die Hethiter in Hebron — flehentlich um ein Erbbegräbnis, darin er Sara zur Ruhestatt bringen kann. Und die ihn umringen, rufen ihm durcheinander ihre Bereitwilligkeit zu: im besten Grabe soll er sie begraben, keiner wird es ihm verweigern! Da erhebt er sich, verneigt sich vor den Landeskindern, er weiß genau, was er will: er bittet um die Höhle Makhpela, die einem gewissen Ephron gehört; den vollen Preis will er ihm dafür erstatten. Aber Ephron, der seine Worte vernommen hat, erhebt seine Stimme, daß alle sie vernehmen können: „Nein, nein, mein Herr, höre mich, ich gebe sie dir umsonst". Man täusche sich aber nicht. Buhl[3] erinnert an das hübsche Beispiel aus einer Erzählung in 1001 Nacht, wo ein Vezier im Namen des Sultans eine Sklavin kauft: „der Sklavenhändler sprach: ist sie für den Sultan bestimmt, so muß ich sie ihm als Geschenk bringen. Darauf ließ der Vezier sofort das Geld holen und bezahlte ihm den Preis". Ähnlich pflegt noch heute der palästinensische Verkäufer zur Einleitung zu sagen: „Nimm's umsonst, ich schenke es dir", bis er nach einigem geheucheltem Zögern einen zu hohen Preis fordert, wobei er unverfroren genug ist, hinzuzufügen: „aber was ist das zwischen mir und dir?"[4] — „400 Sekel Silber[5], was ist das zwischen mir und dir?" so sagt auch Ephron, und alsbald ist die Wage zur Hand, darauf der Kaufpreis dargewogen wird. „So kam Ephrons Grundstück bei Makhpela gegenüber Mamre, das Grundstück samt der Höhle darauf und allen Bäumen auf dem Grundstück in seinem ganzen Bereich ringsum in Abrahams Besitz vor den Augen der Hethiter, so viele ihrer zum Stadttor gekommen waren"[6]. Man bemerkt in diesen Worten die besondere Erwähnung der Bäume; sie ist nicht zufällig. Noch heute ist es beim Kauf eines mit Bäumen bestandenen Landstückes notwendig, daß die Urkunde auch die Erwerbung der Bäume nennt, wenn anders man nicht riskieren will, daß eines Tages der Verkäufer des Grundstückes mit vollem Recht sich anschickt, die Baumfrüchte zu pflücken[7]. Es wird aber auch schon in babylonischen Urkunden über den Verkauf von Grundstücken zum Teil ausdrücklich hervorgehoben, daß die Bäume mitverkauft worden seien, und auch die durch die Ausgrabungen in Ägypten bekannt gewordenen jüdisch-aramäischen Kaufverträge versäumen nicht, die genaue Beschreibung eines Grundstückes mitzuteilen. Im übrigen verraten die im obigen mitgeteilten Schlußworte der Abraham-

[1]) Vgl. dazu z. B. meinen Kommentar zu 4, 7. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 1914, S. 53. [2]) I. Mos. 23.

[3]) Die sozialen Verhältnisse der Israeliten 1899, S. 94 f. Anm.

[4]) L. Bauer, a. a. O. S. 166.

[5]) Zirka 1000 Mark, offenbar ein sehr hoher Preis.

[6]) I. Mos. 23 17 f. [7]) L. Bauer, a. a. O., S. 166.

erzählung selber so deutlich den Stil der Urkunde, daß sich, wenigstens für die Zeit des Erzählers – 5. Jahrhundert – schließen läßt, das Ende der mündlichen Verhandlungen habe die Aufsetzung eines schriftlichen Kaufvertrages gebildet. Zu diesem Zweck werden im Tore Schreiber zur Hand gewesen sein, die das nötige aufzusetzen imstande waren.

Im Babylonischen ist der Kaufbrief schon durch Hammurapis Gesetz bezeugt. Es ist in seiner Forderung sogar merkwürdig streng: „wenn jemand Silber oder Gold oder einen Sklaven oder eine Sklavin oder ein Rind oder ein Schaf oder einen Esel oder sonst etwas von dem Sohne oder Sklaven jemandes ohne Beisitzer und Vertrag kauft, der gilt als Dieb und wird getötet“ [1]. Nach babylonischem Muster sind die beiden Kaufverträge, die aus den Jahren 649 und 651 in Gezer gefunden worden sind, Tontafeln mit Keilschrift in assyrischer Sprache. Da der Gebrauch der Keilschrift in dortiger Gegend unmöglich in jener Zeit aufgekommen sein kann, ist schon der Beweis erbracht, daß die Verwendung richtiger Kaufurkunden in Palästina wesentlich höher hinaufreichen muß, wenn sie uns auch das Alte Testament nicht vor Jeremias Zeit bezeugt. Als Jeremia von seinem Vetter einen Acker in seiner Geburtsstadt Anathot kauft, schreibt er, wie er uns selber sagt [2]), den Kaufvertrag auf ein Blatt, siegelt ihn und nimmt Zeugen hinzu, deren Namen natürlich auf der Urkunde selber nicht fehlen dürfen [3]. Ehe man so weit ist, einen Vertrag durch eine geschriebene Urkunde zu legitimieren, behilft man sich mit anderen sinnenfälligen Bezeugungen. So stellt Abraham sieben Lämmer beiseite, als er sein Anrecht auf einen Brunnen zu Beerseba, den er gegraben hat, dem Philisterkönig gegenüber festgelegt wissen will [4]: die Siebenzahl der Lämmer ist gewählt im Hinblick darauf, daß Beerseba Siebenbrunnen heißt [5]. Naive Übertragung menschlicher Gepflogenheiten auf Erscheinungen der Natur läßt den Regenbogen von Gott an den Himmel gestellt sein zum Zeichen vertraglicher Verpflichtung, daß er künftig nicht wieder eine Sintflut über Erden kommen lassen will [6]. Den Vertrag selber bezeichnet im Hebräischen ein Wort (b^{e}rîth), das man sich im Deutschen mit „Bund“ wiederzugeben gewöhnt hat, und es ist bekannt, zu welcher Bedeutung gerade dieser Ausdruck in der Geschichte der Theologie gelangt ist. Um so weniger ist außer acht zu lassen, daß der Hebräer mit seiner Berith zum Teil andere Vorstellungen verbindet als die, die uns bei der Bezeichnung „Bund“ kommen. Wir fassen seine Kontrahenten im allgemeinen als koordinierte Größen; dagegen ist nach hebräischer Auffassung der eine Teil in der Regel der übergeordnete, und er ists gewöhnlich, der dem andern die „Berith“ auferlegt [7].

Wie es im übrigen bei einer Bundschließung zugeht, das läßt sich vielleicht noch aus dem hebräischen Ausdruck „einen Bund schneiden“ ersehen. Über die uralten Bräuche, sich Einschnitte ins Fleisch zu machen und das hervor-

[1]) § 7. [2]) Jer. 32$_{10}$.

[3]) V. 12. Zum Text, der ein versiegeltes und ein offenes Stück unterscheidet (V. 11), vergleicht man wohl am besten die babylonischen Tafeln, die in eine äußere Hülle gesteckt sind; das versiegelte Stück würde der verschlossenen Tafel, das offene der Umhüllung entsprechen.

[4]) I. Mos. 21$_{28}$ ff. [5]) Vgl. oben S. 43 Anm. 2. [6]) I. Mos. 9$_{12}$ ff.

[7]) Hos. 12$_{2}$ ist doch wohl nur scheinbares Gegenteil: Israel maßt sich an, Großpolitik zu treiben, indem es mit Assur eine Berith eingeht. II. Chr. 23$_{3}$ ist charakteristisch, daß dem nachexilischen Verfasser die Gemeinde über den König geht.

quellende Blut von einander zu trinken[1], ist man in Israels historischer Zeit zwar wohl hinaus. Aber noch werden die Opfertiere in zwei Teile zerschnitten, und die Bundschließenden gehen zwischen ihnen hindurch[2], um von einem Blute umschlossen wie in geheimnisvolle mystische Verbindung zusammenzutreten. Dabei mag sich mit der Zerteilung des Opfertieres das ausgesprochene oder unausgesprochene Gelöbnis verbunden haben, daß es für den Fall eines Bundesbruches dem Schuldigen nicht anders als dem Opfertier ergehen solle[3]. Auch der Handschlag mag den „Bund" bekräftigt haben[4].

Unter den Begriff eines so verstandenen „Bundes" fällt nach israelitischer Auffassung auch die Freundschaft; sie beruht also auf einer formellen Abmachung – das ist für den auch die rein menschlichen Dinge beherrschenden Sinn des Orientalen für das Formelle charakteristisch – und in den Akt der Bundesschließung wird auch hier die Gottheit mit hereingezogen. Daher kann es z. B. heißen[5], daß „wegen des Schwures vor Jahve, der zwischen ihnen, zwischen David und Jonathan, bestand", David Jonathans Sohn verschont habe, als er nachmals die überlebenden Sauliden der Blutrache der Gibeoniten preisgab. Zur Zeremonie, durch die ihr Freundschaftsbund zustande kam, gehört so gut wie anderwärts ein Kleidertausch. Wenn Jonathan den Mantel auszieht, um ihn David zu geben, dazu seinen Waffenrock mitsamt seinem Schwert, seinem Bogen und seinem Gürtel[6], so vergleicht man das Verhalten von Glaukus und Diomed in der Ilias[7]:

„Aber die Wehr mit einander vertauschen wir, daß auch die andern
Schaun, wie wir Gäste zu sein aus Väter Zeiten uns rühmen."

Und Waffentausch war z. B. auch bei den Kelten üblich. Im übrigen entschädigt die Erzählung von der Freundschaft Davids und Jonathans, an sich ein ewiges Ruhmesblatt alttestamentlicher Ethik, für die auffällige Tatsache, daß von Freundschaft in altisraelitischer Zeit sonst nicht gesprochen wird; erst in der spätjüdischen ist von ihr häufiger die Rede. So weiß der Spruchdichter, immerhin im Bewußtsein der Seltenheit echter Freundschaft[8], davon zu rühmen[9], daß mancher Freund anhänglicher sei als ein Bruder, und Jesus Sirach wird nicht müde, den unbezahlbaren Besitz eines echten Freundes zu preisen[10]. Freilich scheint es, als hätte er selber in seinen Freundschaften nicht immer die besten Erfahrungen gemacht. Wenigstens stammt von ihm das kluge Wort, daß man vor einem Freunde auf der Hut sein müsse[11]. Wie viele sind nur in guten Tagen Freunde und in der Not nicht zu finden[12]! Bloß einer von tausend sei dein Vertrauter[13]! In der nachexilischen Zeit muß sich überhaupt ein starkes Zusammenhalten einzelner

[1]) S. oben S. 85. [2]) I. Mos. 15 17; Jer. 34 18.

[3]) Vgl. I. Sam. 11 7. Der gegenwärtige Text der Stelle ist vielleicht nur Abschwächung einer ursprünglichen Drohung, die nicht den Rindern der Angerufenen sondern diesen selber galt. Vgl. den Wortlaut des (assyrischen) Vertrages zwischen Assurnirari (etwa 755–45) und Mati'ilu: „Wenn Mati'ilu sich wider diese Verpflichtungen vergeht, gleichwie das Haupt dieses Bockes abgeschnitten ist, ... soll das Haupt des Mati'ilu abgeschnitten werden". (Vgl. Pedersen, Der Eid, S. 110).

[4]) Vgl. Hes. 17 18, Esr. 10 19 verglichen mit 10 3. [5]) II. Sam. 21 7.

[6]) I. Sam. 18 3 f. [7]) VI 230 f. [8]) Spr. 20 6. [9]) Spr. 18 24.

[10]) JesSirach 6 14–17, 7 12. 18 usw. [11]) JesSirach 6 13.

[12]) 6 8–12, 12 8 f., 37 1–6, 40 23 f. [13]) 6 6.

Kreise gegen andere entwickelt haben; es kommt zu einem förmlichen Cliquenwesen, dessen Zirkel die Brutstätten endloser Verdächtigungen und eines unheimlichen Geschwätzes werden. Man spricht darin über den Nächsten und über unendlich viele Dinge, die einen nichts angehen. Es muß mit der Zunge unglaublich viel Unheil angerichtet worden sein. Hier trieben Intrige und Verleumdung, Angeberei und falsche Anklägerei, auf der andern Seite wieder kriecherische Schmeichelei und Liebedienerei ein buntes Spiel[1]. Nichts blieb geheim, in Zwischenträgerei und Ohrenbläserei wurde das Möglichste geleistet[2], wie denn noch ein heutiges palästinensisches Sprichwort sagt: „was Zwei miteinander besprechen, ist bald unter Zweitausend"! Es gibt kaum eine Seite der nachexilischen Weisheitsliteratur, aus der man nicht etwas von der Angst vor der Zunge herausläse, und ihre Bosheit macht sich bis ins heilige Buch selber hinein geltend in dem, was die Frommen den „Gottlosen" alles Böses nachsagen oder ihnen an Unheil anwünschen. Inwieweit solche Züge lediglich auf Rechnung der exklusiven Parteifrömmigkeit der nachexilischen Zeit zu setzen sind, inwieweit sie bis in die ältere Zeit zurückreichen, das läßt sich nicht erkennen. Immerhin sieht sich schon das vorexilische Gesetz[3] veranlaßt, der üblen Nachrede, die sich an der Ehre von Frau und Jungfrau vergriff, zu steuern. In dieser Hinsicht mag es an gewissen Weingelagen, an denen man sich mit allem andern mehr beschäftigte als mit dem Ernst der Zeiten, lose genug zugegangen sein. Amos, der z. B. dagegen seine Stimme erhebt[4], weiß übrigens auch davon, daß beim Schlaraffenleben, das in der Hauptstadt des Nordreiches seinen Einzug gehalten hat, Frauen nicht nur mittun, sondern sogar tonangebend sind[5].

Das würdige Gegenstück zu diesem letzten Bilde zeichnet uns Jesaja[6]: es sind in den Straßen Jerusalems die geputzten Damen, die mit gerecktem Hals und mit blinzelnden Augen trippelnden Ganges gehen, mit den Kettchen ihrer Fußspangen klirrend, um die Blicke der Vorübergehenden auf sich zu ziehen. Das Alte Testament lehrt uns auch Frauen kennen, die der Befriedigung der freien Liebe dienen. Sie sitzen am Stadttor oder in dessen Nähe an der Straße vor ihrem Hause und rufen dem Vorübergehenden zu[7], oder sie ziehen singend und spielend durch die Stadt[8]. Man kennt sie schon an ihrem Aufzug: sie tragen das Haupt verhüllt[9]. Der Lohn, den sie fordern, ist etwa ein Ziegenböcklein[10], was auch bei den Griechen als Opfertier der Hetären erscheint[11]. Eine Hure hat in der Geschichte Israels Berühmtheit erlangt, Rahab, die den Kundschaftern so viel aufopfernde Liebe bewies, daß sie mitsamt den Ihren bei der Einnahme Jerichos verschont wurde[12]. Daß ihr Haus – möglicherweise ein richtiges Bordell[13] – an der Stadtmauer lag, hing vielleicht mit ihrem Gewerbe zusammen. Josephus[14] hat sie zur Wirtin gemacht, wohl mit Recht. Noch das Bild des Apokalyptikers[15] vom Zornwein der Hurerei beruht vermutlich auf der Tatsache des für Wanderer offengehaltenen Hurenwirtshauses, wie denn schon im Gesetz

[1]) Vgl. meine Biblische Theologie (Stade II), S. 92 f. [2]) Spr. 26 20.
[3]) V. Mos. 22 13 ff. [4]) Am. 6 4 ff. [5]) 4 1. [6]) Jes. 3 16.
[7]) I. Mos. 38 14. 21, Spr. 9 14 ff. [8]) Jes. 23 16. [9]) I. Mos. 38 15.
[10]) I. Mos. 38 17, vgl. Richt. 15 1. [11]) Lucian, Dial. meretr. 7 1.
[12]) Jos. 2. 6 17 ff. [13]) Vgl. das Zusammenwohnen von Huren I. Kön. 3 17.
[14]) Altertümer V 1 2. [15]) ApkJoh. 14 8, 18 3.

Hammurapis[1] die Bestimmungen für die Schankwirtin mit den der Hierodule geltenden unmittelbar zusammen stehen.

Einen Haupteinschnitt macht der Übergang von der nomadischen Kultur zur seßhaften in Bezug auf die soziale Unterschiedenheit von Reich und Arm. Vom Nomaden ist richtig gesagt worden[2]: „Reichtum bedingt weder Einfluß noch Macht. Höchstens verbindet sich damit das Vorrecht, in ausgedehntem Maße Gastfreundschaft zu üben. Für sich selbst lebt der reichste Schech nicht anders als der ärmste Mann. Sie essen dieselben einfachen Speisen, sie kleiden sich in das gleiche geringe Gewand. Ihre Arbeit ist die gleiche, der Raub; ihr Genuß ist derselbe: ein flüchtiges Pferd zu reiten, Weib und Kinder zu schmücken. Reichtum kann schon deswegen keine Macht sein, weil im Beduinenleben gilt: wie gewonnen, so zerronnen. Über Nacht ist der reichste Mann durch feindlichen Überfall zum Bettler geworden, und es gibt wenige, die solches Schicksal nicht ein- oder mehrmal schon in ihrem Leben durchgemacht: ein einziger kühner Handstreich aber ersetzt ebenso rasch wieder das Verlorene". Dem gegenüber muß sich, je höher die Kultur des Landes steht, in die man hineinwächst, um so rascher eine soziale Differenzierung einstellen. Zunächst freilich gibt es ja noch aufhaltende Momente: der gemeinsame Kampf gegen einen gleichen Feind, die Unsicherheit des frischen Besitzes, auf den sein früherer Besitzer noch seine Ansprüche erhebt, läßt die Leute zusammenrücken. Kampf und Kolonisation eines jungen Volkes ist nicht der rechte Nährboden für das Aufkeimen sozialer Ungleichheit. Auch fehlt es nicht an Spuren, die vielleicht darauf hinweisen, daß das neugewonnene Land zunächst noch Gemeinbesitz war, d. h. Gemeindeland, das durch das Los unter die Gemeindegenossen verteilt wurde: wiederholt und bis in späte Zeit hinab scheint darauf angespielt zu werden[3], und parallel damit laufen die mancherlei Bestrebungen, den Grundbesitz in den Händen der Geschlechtsgenossenschaft zu erhalten[4]. Übrigens ist heute noch ein Teil des palästinensischen Bodens dem Staat gehörendes Ackerland, das vom ganzen Dorfe gepachtet wird (hier ist an die Stelle der Geschlechtsgenossenschaft naturgemäß die Territorialgenossenschaft getreten), während der andere, und zwar der in der nächsten Nähe des Dorfes gelegene, Privatbesitz ist, der vererbt wird und verschenkt werden kann[5].

Wie sich in Altisrael der Übergang vom Gemeindebesitz zum Privatbesitz vollzog, ist nicht mehr zu ermitteln; nur hin und wieder ist ein Schritt der folgenden Entwickelung erkennbar. Wenn die Sage auch viel vergröbert hat, Salomos Reichtum wird nicht umsonst sprichwörtlich geworden sein. Der König führte einen für Israel bisher unbekannten glänzenden Hofhalt. Die Leute bekamen den Luxus aus der Nähe zu sehen und ließen es sich gefallen, ihn mit-

---

[1]) § 108 ff. [2]) Benzinger, Hebr. Archäologie[2], S. 133 f.

[3]) Mi. 2 5; Jer. 37 12 (?); Ps. 16 5 f.; vgl. die hebräischen Ausdrücke: „jemandem Anteil am Lande geben" Jos. 14 4, „mit jemandem Anteil haben" = besitzberechtigt sein V. Mos. 12 12 u. a. [4]) Jer. 32 7 ff.; Ruth 4 3 ff.; III. Mos. 25 25 ff.

[5]) Vgl. Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten S. 57. Vielleicht ist auch die Einrichtung des Sabbathjahres „ein Rest der Gemeinwirtschaft" (Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[6] 1905, S. 113); vgl. auch Kohler in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XVII (1905), S. 222.

zuerleben. Wer es verstand, hatte Gelegenheit zu Geld zu kommen. Eine Schicht von Reichen fing an sich herauszubilden, und das Unglück wurde, daß sich in ihrer Hand der Grundbesitz auf Unkosten des gemeinen Bäuerleins häufte. Dem gab noch einen besondern Stachel, daß wie nach älterem griechischen und römischem Staatsrecht am Besitz von Grund und Boden, wie es scheint, das Bürgerrecht haftete. Micha[1] zeichnet sie, die Unersättlichen, die nach Feldern verlangen und sie gewaltsam an sich reißen, und nach Häusern und sie nehmen, die den Besitzer samt seinem Besitztum vergewaltigen, und Jesaja[2] ruft den Leuten sein Wehe zu, die Haus an Haus reihen und Feld zu Feld schlagen. Das Ergebnis muß allerdings eine Aufstapelung von Reichtum und Wohlstand gewesen sein[3]. Jesaja[4] kennt das Land „voll von Silber und Gold und kein Ende seinen Schätzen".

Aber das Ärgernis war (und darin scheint es im Nordreich nicht viel anders als im Südreich zugegangen zu sein), daß die neugebackene reiche Gesellschaft fern von der Arbeit an Feld und Acker, deren Mühen wohl besondern Verwaltern überlassen wurden[5], sich an ihrem Reichtum in Saus und Braus, in Schlemmen und Prassen berauschte. Der Luxus zog in die Häuser ein; sie werden zu Palästen. Da versalbt man am eigenen Körper das feinste Öl, streckt sich auf weichem Pfühl elfenbeinausgelegter Lager hinter fetten Braten und unmäßigen Schalen Weines, das Haupt zum Gelage blumenumkränzt[6], hält sich Tischmusik und übertönt sie in der überhitzten Laune[7]. Dabei ist man in der Beschaffung der Mittel zu solch flottem Leben ohne Rücksicht und ohne Skrupel, schindet und plackt die Armen und betreibt Zwangsvollstreckung gegen hilflose Witwen[8], und wo sich diese im Gericht Recht zu verschaffen suchen, zieht man selbst noch als Richter aus Bestechung, die man gegen sie annimmt, Gewinn[9]. Selbst Träger der Krone, noch bis in die letzten Zeiten vor dem Exil, sind von solch frivoler Gewalttätigkeit nicht frei[10].

So viel Verderbnis rief nicht allein den flammenden Protest der Propheten hervor, sondern weckte auch den Widerspruch von Leuten von der Art jener Rechabiten und Nasiräer, welche die Kultur als solche für alles Unheil verantwortlich machten und in der Abwendung von ihr und der Rückkehr zum

---

[1]) Mi. 2 2. [2]) Jes. 5 8.

[3]) Der damalige Geldwert ist schwer zu ermessen. Gewisse Anhaltspunkte ergeben sich u. a. aus der Schätzung eines Sklaven auf 30 (s. oben S. 119 Anm. 3), einer freien Tochter auf 50 Silbersekel (s. oben S. 113; 1 Silbersekel = etwa 2 1/2 Mark), ferner aus dem Kauf der Tenne Arawnas, d. h. des jerusalemischen Tempel- und Burgareals (samt einigen Rindern) für 50 (II. Sam. 24 24), des Berges Samarien für 6000 (I. Kön. 16 24 = 2 Talente), der Grabhöhle Makhpela für 400 Sekel (I. Mos. 23 15). Ein wenigstens relativ billiger Preis für Lebensmittel scheint 1 Sekel für das Sea (= etwa 12 Liter) Feinmehl oder für 2 Sea Gerste in Samarien gewesen zu sein (II. Kön. 7 1). 1 Sekel für einen Weinstock (Jes. 7 23) setzt offenbar besonders gute Lage voraus. Interessant ist, daß nach der späteren Angabe I. Chr. 21 25 die Kaufsumme für die Tenne Arawnas mit 600 Goldsekeln (à 45 Mk.) angegeben wird, bei aller Unzuverlässigkeit des Chronisten ein Zeichen für das Steigen der Bodenwerte! Weiteres bei Buhl, a. a. O. S. 96 f.

[4]) Jes. 2 7. Für das Nordreich vgl. Hos. 12 9. [5]) Vgl. II. Sam. 9 10.

[6]) Jes. 28 1. [7]) Am. 6 4 ff. Vgl. oben S. 133. [8]) II. Kön. 4 1.

[9]) Am. 5 11 f.; Jes. 5 23; Zeph. 3 3.

[10]) Vgl. I. Kön. 21; Jer. 22 17; Hes. 46 18. Anders Jer. 22 16.

nomadischen Leben das einzige Ideal sehen wollten[1]. In der Einseitigkeit dieser Auffassung gingen die Propheten, bei aller abschätzigen Beurteilung gewisser Kulturerrungenschaften[2], nicht so weit, am wenigsten Hosea, der Jahwe vom Kulturlande so entschieden Besitz ergreifen läßt — er nennt es z. B. sein Haus[3] —, daß er dieses Landes Gaben, Getreide, Most und Öl, ja sogar Silber und Gold, das sein Ertrag abwirft, als die Geschenke Jahwes an sein Eheweib Israel hinstellen kann[4]. Schon daraus läßt sich ermessen, mit wieviel Vorsicht die heute vielfach vertretene Auffassung aufzunehmen ist, als handle es sich bei den Propheten um soziale Reformer. Dazu lag ihnen der Gedanke an eine eigentliche soziale Frage viel zu ferne. Was sie im Blick auf gewisse soziale Mißverhältnisse in tiefstem Herzen empörte, waren Dinge rein innerer, sittlicher und religiöser Art, die Mißachtung von Recht und Gerechtigkeit[5], die Lieblosigkeit und Untreue[6], das falsche Vertrauen auf äußere Güter[7], die ganze widergöttliche Richtung[8]. Dem entsprechend ließen sie eine förmliche Umgestaltung der äußeren sozialen Verhältnisse ihre letzte Sorge sein, wenn nur Recht und Gerechtigkeit flossen wie ein nie versiegender Bach[9], wenn man sich in Liebe und Treue zu Gott kehrte und Gütigkeit übte[10], wenn man im ausschließlichen Vertrauen auf ihn die Quellen der Kraft suchte[11] und das „Herz beschnitt“[12]. Ihre ganze Stellungnahme bedeutet einfach eine Reduktion der sozialen Probleme auf soziale Ethik[13]. Daß sie damit insonderheit den kleinen Leuten, den Armen und Bedrängten, zu Hilfe kamen, ergab sich als die in der Natur der Dinge begründete Folge.

Eine von so großer persönlicher Gewalt getragene Armenfreundlichkeit konnte nicht wirkungslos bleiben. Sie traf mit den besseren Instinkten der israelitischen Volksseele zusammen, und ihr Niederschlag war eine förmliche Armengesetzgebung. Schon das Bundesbuch, das mit seinem Grundstock noch bis in die vorprophetische Zeit zurückreicht, nimmt auf den Armen verschiedentlich Rücksicht. So soll er wegen eines Gelddarlehens nicht gedrängt werden[14], das Exekutionsverfahren gegen ihn ist mit möglichster Milde zu handhaben[15]. Ferner soll ihm die Brache des Bodens in jedem siebenten Jahr[16] zu Gute kommen, in dem ihm alsdann das von selbst Wachsende zufällt[17]. Solche Vorschriften nimmt das Deuteronomium auf, um sie fortzuspinnen[18]. Der Arme darf sich im Weinberg nach Herzenslust mit Trauben bedienen, nur darf er keine in einem Gefäß mit sich nehmen[19]; oder er darf auf dem Felde Ähren abreißen, nur nicht die Sichel über die Halme schwingen[20]. Hat man bei der Ernte eine Garbe auf dem Felde vergessen, so darf man nicht umkehren, um sie zu holen; ebensowenig soll bei der Wein- und Olivenernte Nachlese gehalten werden: hier wie dort gehört das

---

[1]) S. oben S. 101. [2]) Vgl. z. B. Jes. 2. [3]) 8_1, 9_{15}. [4]) 2_{10}.
[5]) Amos! auch Micha. [6]) Hosea. [7]) Jesaja. [8]) Jeremia. [9]) Am. 5_{24}.
[10]) Hos. 6_1, 12_7. vgl. Mi. 6_8. [11]) Jes. 30_{15}. [12]) Jer. 4_4.
[13]) Vgl. P. Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung 1905. J. Herrmann, Die soziale Predigt der Propheten 1911.
[14]) II. Mos. 22_{24}. [15]) II. Mos. 22_{25}; s. oben S. 125. [16]) S. oben S. 145 f.
[17]) II. Mos. 23_{11}. [18]) V. Mos. 15_7 ff. [19]) V. Mos. 23_{25}. Ähnliches im germanischen Recht: vom Fruchtfeld darf man so viel abschneiden, als man vom Pferd aus erreichen kann, aber darf nichts davon mitnehmen (H. Fischer, Grundzüge der deutschen Altertumskunde, S. 92). [20]) V. Mos. 23_{26}.

nachträglich Gefundene dem Armen[1]. Und wieder soll der Zehnte vom Ertrag in jedem dritten Jahre am Wohnort des Gutsbesitzers niedergelegt werden zum Besten der Armen, d. h. der Leviten (das sind die brotlos gewordenen Priester der abgeschafften außerjerusalemischen Heiligtümer), der Fremden, der Witwen und Waisen[2]. Der arme Tagelöhner ist noch am selben Tag, an dem er seine Arbeit verrichtet hat, zu bezahlen[3], und wer aus der Schuldsklaverei entlassen wird, dem hat sein Herr eine Mitgift zu verabfolgen, um ihm über die erste Not nach der Entlassung hinwegzuhelfen[4]. Besonders nimmt sich das Gesetz der Rechte der Armen vor Gericht an[5], es mildert die Härten des Pfandrechtes[6]. Endlich erstreckt sich seine Fürsorge um die des Glücks Enterbten nicht allein auf die werktäglichen Anlässe des Lebens, sondern auch auf die sonntäglichen: es gilt ihm als selbstverständlich, daß die Armen zu den Opfermahlzeiten zugezogen werden, um sich „vor Gott zu freuen“[7].

Dieser stark humane Zug, der das Deuteronomium kennzeichnet, wurde auch vom späteren Gesetz nicht aufgegeben. Dieses wiederholt seinerseits einige der genannten Gebote und geht im übrigen auf dem betretenen Wege weiter. So wird z. B. auch der von Haus aus abergläubische Brauch[8], bei der Ernte eine Ecke stehen zu lassen, zur richtigen Armenabgabe[9]. Ja, die Steigerung des Sabbatjahres zum Jobeljahr[10] bedeutete so viel als daß aller Armut mit einem Male ein Ende gemacht werden sollte, indem es die Rückerstattung des aus Not verkauften Besitztums und denen, die Schulden halber Leibeigene geworden waren, die Freiheit zu bringen verhieß[11]. Aber gerade an diesem Punkt ist wieder mit Händen zu greifen, wie weit der Priesterkodex mit seinen Forderungen alle geschichtliche Wirklichkeit[12] und Möglichkeit hinter sich läßt. Der deuteronomistische Gesetzgeber hatte nüchterner und wahrer geurteilt, es werde niemals an Armen im Lande fehlen[13]. Die tatsächliche Beurteilung der Armen blieb eine schwankende. Einerseits begegnet man ihnen mit offener Verachtung, und das mit scheinbar um so besserem Gewissen, wo die Gesellschaft der Glaube beherrscht, daß es dem Menschen genau so ergehe, wie er es verdient habe[14]. Aber es gab auch eine andere Art die Dinge zu betrachten. War nun einmal Armut nicht einfach ein Teil der göttlichen Weltordnung[15]? Ja, hatte Gott für den Armen nicht ein besonderes Herz[16], so daß ihn als seinen Schützling ein eigenartiger Nimbus zu umstrahlen schien? Seiner sich annehmen hieß dann nichts anderes als in Gottes eigenstem Sinne handeln[17]. Spruchdichter gehen

---

[1]) V. Mos. 24 19 ff. [2]) V. Mos. 14 28 f. [3]) V. Mos. 24 14 f.
[4]) V. Mos. 15 13 ff. [5]) V. Mos. 24 17. [6]) V. Mos. 24 6. 10—13. 17.
[7]) V. Mos. 16 11. [8]) S. oben S. 48. [9]) III. Mos. 19 9, 23 22.
[10]) S. oben S. 146. [11]) III. Mos. 25 25—28. 39—41. 54.
[12]) Man lese nur Neh. 5!
[13]) V. Mos. 15 11. Eine andere Auffassung vertritt im selben Kapitel V. 4: es werde in Israel keine Armen geben; aber die Stelle ist dem ursprünglicheu Zusammenhang fremd: sie weist auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund einer Periode hin, in der Israel als Handelsvolk über alle Welt verbreitet ist und durch seine Geldgeschäfte eine Macht auf Erden war.
[14]) Spr. 13 18. [15]) Spr. 22 2, 29 13. [16]) Spr. 22 23.
[17]) Spr. 14 31. Derselbe Gedanke wird gern von Ägyptern des neuen Reiches ausgesprochen (Erman, Die ägyptische Religion 1905, S. 85).

sogar so weit zu sagen, daß des Bedürftigen sich erbarmen so gut sei, als leihe man Gott[1], während umgekehrt den Armen verspotten Gotteslästerung gleichkomme[2], und hebräischer Sprachgebrauch lehrt schließlich, daß Inbegriff des rechten Handelns das Almosengeben wird[3]. Je weniger sich die nachexilische Gemeinde als ganze auf Rosen gebettet fühlte, um so mehr gewann, wie es scheint, eine derartige Betrachtungsweise, zumal in frommen Kreisen, an Boden. „Arm", „niedrig", „elend" wurde wie eine Art Ehrentitel; man gefiel sich darin, ihn sich selber beizulegen[4], wäre es auch nur gewesen, um damit unmißverständlich den Anspruch auf Gottes entsprechende Hilfe und Errettung zum Ausdruck zu bringen.

Entsprechend schwankte die Beurteilung des Reichtums. Man trennte sich nicht leicht vom Gedanken an all das Erstrebenswerte und Verlockende, was in ihm lag[5], und sah in ihm, wenn nicht überhaupt das Naturgemäße[6], so doch den besondern Segen, mit dem Gott die Seinen auszeichne[7]. Aber die Erfahrungen sprachen dieser Theorie zum Teil bittern Hohn: die Mittel, mit denen es viele zu Wohlstand brachten, waren allzu verwerfliche[8], man litt zu schwer unter der Rücksichtslosigkeit und Härte[9], dem Geiz[10], der Anmaßung und Dünkelhaftigkeit[11] gar mancher Reicher, als daß man nicht auch von der Kehrseite einen lebhaften Eindruck bekommen hätte. Und zum Teil waren die Zeiten mit den Katastrophen, die sie über Land und Volk brachten, danach, daß sie die Unbeständigkeit[12] und Nichtigkeit[13] des Reichtums mit den grellsten Farben vor Augen malen mußten: so verstummen auch die Stimmen nicht, welche sich warnend gegen seine Gefahren erhoben, und sie gewinnen mit der Zeit zweifellos die Oberhand.

Viertes Kapitel.
Das politische Leben.

Ist in der Zeit vor der Ansiedelung der oberste Verband der auf das gemeinsame Blut begründete, d. h. die Geschlechts- oder Stammesgenossenschaft, so tritt vom Augenblick des Ansässigwerdens an die Territorialgenossenschaft an ihre Stelle: zusammen gehören, die zusammen wohnen, und die Gemeinschaft ihrer Interessen kann unter Umständen stärker werden als die Interessengemein-

---

[1]) Spr. 19 17. [2]) Spr. 17 5.

[3]) Es handelt sich um das Wort ṣ°dākāh = Gerechtigkeit, später = Almosen.

[4]) Z. B. Jes. 14 30. 32 und oft, namentlich in der Psalmenliteratur.

[5]) Vgl. Spr. 10 15, 14 20, 18 11, 19 4.

[6]) Man beachte, daß das hebräische Wort, das gewöhnlich das Erbe bezeichnet (nachalah), zugleich Bezeichnung des Besitzes und Erwerbes überhaupt ist, als hätte man auf Besitz und Erwerb als auf etwas, was einem Rechtens zukommt, Anspruch.

[7]) I. Kön. 3 13; Spr. 3 10. 16, 13 18, 22 4; Ps. 112 3.

[8]) Vgl. Jer. 5 27; Ps. 62 11; Spr. 28 8. [9]) Spr. 18 23. [10]) Spr. 11 26.

[11]) Jer. 9 22; Ps. 49 7, 52 9; Spr. 28 11.

[12]) Jer. 17 11; Spr. 23 5; Pred. Sal. 5 9 ff. [13]) Ps. 49 17 f.; Spr. 11 4.

schaft derer, die ein gleiches Blut verband, gilt es doch jetzt den Schutz einer gleichen Scholle, die man bewohnt, und ihre gemeinsame Bearbeitung. Da ketten gleiche Sorgen und gleiche Nöte die Leute aneinander, und fester vielleicht als gemeinsame Abstammung. Wie unter solchen Verhältnissen die territorialen Interessen die genealogischen in den Hintergrund drängen können, zeigt in sprechender Weise eine Mahnung des Kalifen Omar an seine Araber, sie sollten an ihren Stammbäumen festhalten und es nicht machen wie die Bauern des Irak, die auf die Frage „von wem bist du"? antworteten: „von dem und dem Dorfe"[1]. Immerhin sorgte schon die Art, wie sich die Eroberung des Landes vollzog, dafür, daß die alte Stammes- und Geschlechterverfassung ihre Geltung nicht zu rasch verlor; denn im ganzen gingen die einzelnen Stämme getrennte Wege, und ohne Zweifel saß ihre Sonderart zu tief, als daß sie sich leichter Hand hätte entwurzeln lassen: dafür sind noch die Charakteristiken der Stämme in den Sprüchen des sogenannten Jakobs-[2] und des Mosessegens[3] beweisend. So bedurfte es zunächst schon besonderer Umstände[4], um die Stämme zu gemeinsamen Aktionen zusammentreten zu lassen. In dieser Hinsicht darf man sich nämlich nicht durch die Darstellung des Richterbuches irreführen lassen, welche von der durchgehenden Tendenz getragen ist, lokal beschränkte Unternehmungen zu verallgemeinern. Je mehr es gelingt, den Kern der alten Geschichten aus seiner nachträglichen Umschalung herauszulösen, um so deutlicher tritt die Beschränkung so mancher Tat der „Richter" auf den Umkreis ihres Stammes oder auch nur eines Teiles desselben zu Tage.

Freilich waren unter Umständen gerade hier, wo es der begeisternden Energie eines Einzelnen gelang, seinen Stamm oder sein Geschlecht durch einen glänzenden Sieg aus der Not herauszuführen, die Ansätze zur Überwindung des demokratischen Prinzipes, wie es uns in der alten Stammesverfassung der Nomadenzeit entgegengetreten ist[5], gegeben: der Sieger im Krieg wurde leicht zum Führer im Frieden. Und an diesem Punkt konnte das kanaanitische Vorbild, das die Eingezogenen zum Teil immer noch leibhaft vor Augen hatten, nicht verfehlen, seine Wirkung auszuüben. Es ist aus den Tell Amarnabriefen bekannt, wie die Herrschaft des Landes in der Hand einzelner Gau- und Stadtfürsten lag, die sich mit Vorliebe den Titel von Königen beilegten[6]. Daß sich solche mehr oder minder beschränkte Herrschaftsgebiete mit einer Stadt als politischem Mittelpunkt inmitten der von ihr abhängigen kleineren Ortschaften auch nach dem Übergang unter israelitisches Regiment forterhielten, bezeugt schon der alttestamentliche Sprachgebrauch, der von einer Stadt und ihren „Tochter"städten spricht[7]. Nun ist man vielleicht geneigt, israelitischen Häuptern der älteren Zeit den Königstitel vorzuenthalten, weil man bei einem israelitischen Königtum gleich an das mit Saul den Thron besteigende Volkskönigtum denkt. Es ist aber von vornherein wahrscheinlich, daß diesem Volkskönigtum wenigstens einzelne Ver-

[1]) ZDMG XL (1886), S. 183. [2]) I. Mos. 49.
[3]) V. Mos. 33. Vgl. noch Jes. 9 20. [4]) S. oben S. 104 und vgl. Richt. 8 1, 12 1.
[5]) S. oben S. 88. [6]) S. oben S. 81.
[7]) Z. B. Jos. 17 11; Richt. 11 26. Besonders groß darf man sich aber diese israelitischen Städte nicht vorstellen. Nach der Angabe Jer. 52 29 muß man Jerusalem nach modernen Begriffen für eine Kleinstadt halten (Duhm, Jeremiakommentar zur Stelle).

suche eines Stammes- oder Gau- und Stadtkönigtums vorangingen, wäre es auch nur, daß das erwähnte kanaanitische Beispiel auf die siegreichen israelitischen Eindringlinge abfärbte, und tatsächlich ist das Regiment, das ein Gideon[1] oder gar ein Abimelech[2] ausübten, vom Königtum wenig weit entfernt, wenn auch Gideons Macht nicht viel über seinen Stamm Manasse hinausreicht[3] und seine eigentliche Stütze nur sein eigenes Geschlecht Abieser ist, oder Abimelechs Herrschaft auf das Gebiet von Sichem beschränkt erscheint, wo er am Geschlecht seiner Mutter seinen Rückhalt hat. Wie stark überhaupt und wie lange die Macht des Geschlechtes in politischen Dingen nachwirkt, ist vielleicht noch an den fortwährenden Revolutionen und der wechselnden bald assyrer- bald ägypterfreundlichen Politik des spätern Nordreiches ersichtlich; denn es dürfte richtig sein, daß sie mit den Rivalitäten zwischen einzelnen Geschlechtern zusammenhing, ähnlich wie in Babel, wo die verschiedenen Feinde ihre Parteigänger in den verschiedenen Geschlechtern der Stadt hatten[4]. Dabei erklärt sich auch der nachhaltige Einfluß der „Ältesten" und der „Vornehmen", in denen z. B. ein Jesaja auch für das Südreich die eigentlich verantwortlichen politischen Leiter des Volkes sieht[5].

Daß es zu einem Königtum mit einem über die Grenzen eines Stammes oder Gaues hinausgreifenden, ein ganzes Volk umspannenden Machtbereich kam, ist die Folge äußerer Not, die einen festeren Zusammenschluß der nationalen Kräfte dringend verlangte. Es ist das Verdienst Samuels, dieses Bedürfnis klar erkannt und dem zu seiner Stillung am besten berufenen Mann den Gedanken eingegeben zu haben, den Augenblick zu ergreifen, um sich an die Spitze des Volkes zu stellen. In dem Wort, das Samuel in seiner Zwiesprache mit Saul in den Mund gelegt ist[6]: „du sollst über das Volk Jahves herrschen und es aus der Hand seiner Feinde ringsum erretten", ist richtig ausgesprochen, was die Zeitgenossen von der Stiftung des Königtums erwarteten, und es ist keine Frage, daß es, so betrachtet, als Wohltat empfunden werden mußte. Tatsächlich erscheint im Bericht, der diese Auffassung wiedergibt, der Gedanke der Einsetzung eines Königs dem Propheten als von Gott selber suggeriert, der das Elend seines Volkes gnädig angesehen habe[7]. An dieser Erkenntnis darf man sich nicht irremachen lassen durch die Tatsache, daß in unserer gegenwärtigen Textgestalt mit jenem Bericht ein zweiter verwoben ist, der die Stiftung des Königtums aus einem gottwidrigen Verlangen des Volkes ableitet und sie als Eingriff in die ausschließlichen Herrscherrechte Gottes selber beurteilt. Es ist aber leicht ersichtlich, daß sich in dieser Darstellung die Auffassung einer spätern Zeit spiegelt, die ganz und gar im Banne theokratischer Gedanken befangen ist. Noch die Königswahl Davids geht aus dem einmütigen Vorgehen „aller Ältesten Israels" hervor[8]. Und bei der Reichsteilung, wo wieder der Wille einer ganzen Volksversammlung entscheidet, steht nur die Person des Thronfolgers, nicht das Königtum als solches in Frage[9]. Nicht als wäre die Idee eines Königtums

[1]) Man beachte schon seinen Harem und die Erbansprüche seiner 70 Söhne (Richt. 9 2). [2]) Richt. 9. [3]) Vgl. Richt. 6 35.

[4]) Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten 1899, S. 39 unter Hinweis auf Peiser, Mitteilungen der vorderasiat. Gesellschaft I 153 f. [5]) Jes. 3 12. 14.

[6]) I. Sam. 10 1 im griechischen Text. [7]) I. Sam. 9 16 nach berichtigtem Text.

[8]) II. Sam. 5 3. [9]) I. Kön. 12 1. 20.

nicht auch schon in alter Zeit auf Widerstände gestoßen. Dafür besitzen wir in der sogenannten Jothamsparabel[1] sogar ein ausdrückliches Zeugnis: die Bäume wollen einen König über sich salben; aber keiner der besseren gibt sich dazu her, weder Ölbaum noch Weinstock noch Feigenbaum, sondern nur der Dornstrauch: so wenig Lockung und Ansehen umspielt den Königsgedanken. Man wird in dieser Auffassung einen Nachklang des demokratischen Verfassungsprinzips der Nomadenzeit zu sehen haben[2].

Wo solche Anschauungen nachwirkten, begreift sich, daß sich die Macht des Königtums nicht von einem Tag auf den andern durchzusetzen vermochte, sondern daß es zu einem Widerspiel entgegengesetzter Kräfte kommen mußte, bis das Königtum volle Geltung errang; nur daß der Gegensatz gegen seine überragende Macht von Haus aus nicht geistlicher Art war, wie es nach dem oben erwähnten zweiten Einsetzungsbericht den Anschein haben könnte, sondern vielmehr ein natürlicher, ein Gegensatz, wie er sich zwischen Zentralgewalt und ursprünglich selbständigen Gewaltzentren überall und zu allen Zeiten wiederholt hat. Greifbar tritt er noch unter Davids Regierung zu Tage, wo der Ruf, mit dem Seba aus Benjamin die Gemüter entflammt[3]:

„Wir haben keinen Teil an David
Und kein Erbe am Isaisohn,
Auf, ein jeder zu seinen Zelten, Israel!"

ein getreuer Ausdruck des alten zentrifugalen Stammbewußtseins ist. Es rückt denn auch die Tragweite von Salomos Einteilung des israelitischen Landes in 12 Bezirke[4] erst in ihr rechtes Licht, wenn man sich klar macht, daß er mit ihrer Abgrenzung die alten Stammgrenzen absichtlich durchschneidet, um die Selbständigkeit der früheren Stämmemacht zu brechen. Auf solchem Wege gerade wird er der eigentliche Begründer eines israelitischen Staates. Aber es war eine Nachwirkung jener Stämmegewalt, daß es schon nach seinem Tode zur Reichsspaltung kam.

Im übrigen gab es ein anderes, was dazu angetan war, der königlichen Vormacht den Sieg zuzusichern. Der Orient kennt kein anderes Königtum als ein Königtum von Gottes Gnaden, und unter Gottes Willen beugt man sich notgedrungen. Der sinnliche Ausdruck göttlichen Charakters der Königswahl war die Salbung, ein Erbe aus kanaanitischer Zeit[5]. Sie umgab den König — wenigstens nach der Auffassung der anständig denkenden Leute — mit einer eigenartigen Weihe, so daß er ihnen für unantastbar galt[6]. Freilich ist es, bei aller Ehrfurcht vor ihm, zu seiner Vergötterung wie etwa in Ägypten in Israel nie gekommen: dazu war für israelitische Auffassung die Grenzlinie zwischen Gott und Mensch zu scharf gezogen. Wohl kann sich das kluge Weib von Thekoa, das von David etwas zu erreichen sucht, in Schmeichelreden bis zu Ausdrücken versteigen, welche seine engelgleiche Weisheit und Güte preisen[7], und in dichterischer Sprache mag der König der „Lebensodem" der Seinen[8] und als der am Tage seiner Thronbesteigung von Gott Adoptierte sogar sein Sohn heißen[9], — man würde

[1]) Richt. 9 7—15. [2]) S. oben S. 88. [3]) II. Sam. 20 1. [4]) I. Kön. 4 7 ff.
[5]) S. oben S. 81. [6]) I. Sam. 24 7 ff., 26 9 ff. u. a., vgl. II. Mos. 22 27.
[7]) II. Sam. 14 17. 20. [8]) Klagel. 4 20. [9]) Ps. 2 7, vgl. 89 27 f.

solchen Ausdrücken aber die größte Gewalt antun, wenn man ihnen irgend einen metaphysischen Hintergrund leihen wollte. Sie sind nur die religiösen Reflexe absolutistischer Auffassung eines orientalischen Königtums. Zugleich klingt in ihnen etwas von der Überschwenglichkeit nach, mit der man den König in gehobener Stimmung umgibt, wie das gerade am Tage seiner Thronbesteigung zu geschehen pflegt, wo beim Schall der Posaunen alles Volk jubelnd in die Hände klatscht und in den Ruf: „Es lebe der König" ausbricht, daß vor dem Geschrei die Erde zu bersten scheint[1].

Verkörpert erscheint der königliche Absolutismus am ehesten in Salomo. Bei Saul und David sieht man ihn erst im Entstehen. Zum Beispiel mag auffallen, wie Saul die Priesterschaft von Nob, 85 Mann an Zahl, wegen der Hilfe, die sie David hat zu Teil werden lassen, niedermachen läßt, ohne daß man von einem Protest dagegen etwas vernähme. Aber noch verfügt er nicht über die Macht, seine Trabanten zu dieser Tat zu zwingen. Als sie sich weigern, Hand an die geweihten Personen zu legen, bleibt ihm nichts übrig als einen ihm ergebenen Fremden mit dem Befehl zu betrauen[2]. Und für einen andern Gewaltakt, den der König an den Gibeoniten begangen hat, müssen noch seine Nachkommen mit dem Leben die Sühne bezahlen[3]. Im übrigen ist das Bild von Sauls Hofhalt von einer patriarchalischen, fast idyllischen Einfachheit, wie sie sich nicht leicht mit absolutistischer Herrschergewalt zusammenreimt. Ein heiliger Baum zu Gibea scheint für ihn und die ihn umgebenden Beamten das schützende Dach zu sein[4]. Man liest[5], wie ein Spielmann an seinen Hof gebracht wird, um seine schwermütigen Stimmungen zu bannen. Kein Wort von anderer Unterhaltung! Und die Sage, die zu diesem Spielmann David macht, ist, wenn auch nur Sage, gerade in dem charakteristisch, was sie als möglich voraussetzt: der einfache Spielmann wird des Königs Schwiegersohn[6]. Wie wird ferner die königliche Tafel vorgestellt! Sie besteht im ganzen aus vier Gedecken: der König sitzt an der Rückwand, sein Sohn Jonathan ihm gegenüber, zwischen beiden sein Schwiegersohn, David, und sein Vetter und Feldherr, Abner[7]. Daß übrigens der Feldherr der leibliche Vetter des Königs ist — und das wiederholt sich unter David sowohl in der Person Joabs als Amasas — zeigt, wie diese ersten Könige noch darauf angewiesen sind, ihren Rückhalt im eigenen Geschlechte zu suchen. Auch mag nicht übersehen werden, daß Saul auf dem Gerichtsthing unter der Tamariske zu Gibea die Versammlung als Benjaminiten anredet[8], so sehr ist seine Umgebung noch auf den eigenen Stamm beschränkt. Und seine Residenz ist eben dieses Gibea, sein Heimatstädtchen, dasselbe, vor dessen Thoren er eigenhändig die Rinder auf dem Felde vor sich hergetrieben hatte, als die Boten eintrafen, deren Nachricht ihn zur entscheidenden Tat seines Lebens veranlaßte[9]. In solcher Umgebung wird man sich denn auch das Zeremoniell seines Hofes einfach genug vorzustellen haben, wesentlich verschieden von dem, was etwa unter seinem zweiten Nachfolger, Salomo, Etikette wurde[10]. Des Königs Abzeichen ist vielleicht einzig

[1]) I. Kön. 1 34. 39 f., II 11 12; II. Sam. 15 10; vgl. Ps. 47 2 f.
[2]) I. Sam. 22 17 f. [3]) II. Sam. 21. [4]) I. Sam. 22 6, 14 2. [5]) I. Sam. 16 14 ff.
[6]) I. Sam. 18 17 ff. [7]) I. Sam. 20 25. [8]) I. Sam. 22 7. [9]) I. Sam. 11 4 ff.
[10]) Vgl. z. B. I. Kön. 2 19. Es handelt sich an dieser Stelle um das Zeremoniell bei Empfang der Königsmutter, die allerdings eine besondere Rolle bei Hofe spielt, vgl. I. Kön. 15 13, II 10 13.

der Speer[1], der altertümliche Doppelgänger des traditionellen Herrscherstabes[2], daneben allenfalls die Armspange[3]; die Krone hat sich möglicherweise David erstmalig aufgesetzt[4].

Überhaupt zeigt Davids Regierung bereits entwickeltere Verhältnisse. Sie werden schon in die Wege geleitet durch die politisch kluge Wahl einer Residenzstadt von der Lage Jerusalems. Persönlich zieht David an seinen Tisch, wer seine Gunst gewinnt[5]. Auch sein Harem vergrößert sich, wenngleich er im Vergleich zu dem eines Salomo noch bescheiden ist[6]. Aber schon ist außer Michal, der Tochter Sauls, eine andere von Davids Frauen eine Königstochter: Maacha, deren Vater, mit Salomos Schwiegervater, dem Ägypterkönig, allerdings nicht zu messen, das kleine aramäische Reich Gesur beherrscht[7]. Daneben ist von Davids Kebsen die Rede[8]. Mit der größeren Zahl Rivalinnen mehrt sich natürlich die Zahl der königlichen Prinzen, die einander die Nachfolge mißgönnen (denn die Erblichkeit des Königtums ist schon eine Selbstverständlichkeit), und Intrige wo nicht Schlimmeres hält am Königshof Einzug. Davids Erstgeborener Amnon fällt von Absaloms Hand, schwerlich nur, weil Absalom an ihm die Schwester zu rächen hat[9]. Absaloms Throngelüste sind aus seinem Aufstand genugsam bekannt. Und nach seinem Tod machen sich Adonija und Salomo die Nachfolge streitig. Wenn dabei David selber eingreift, indem er zu Gunsten Salomos auf Unkosten des Sohnes, der als der Ältere den Vorrang gehabt hätte, entscheidet[10], so verrät sich gerade an diesem Punkt ein unverkennbarer Zug des Königs zum Absolutismus. Man bemerkt freilich zugleich die Stärke der Gegenströmung, wenn sich unter Adonijas Parteigängern sogar einige der getreuesten Anhänger Davids wie sein Feldherr Joab und sein Priester Abjathar befinden[11]. Eine weitere Spur der zunehmenden absolutistischen Gewalt des Thrones mag man darin sehen, daß die königlichen Prinzen privatrechtlich anders gestellt sind als gewöhnlicher Bürger Söhne: sie haben eigene Mittel, so daß sie sich Rosse und Wagen halten[12] und auch eine eigene Feier der Schafschur veranstalten können, zu der sie sich die Gäste nach Gutdünken einladen[13]. Ferner verfügt der König mit souveräner Freiheit über den Besitz seiner Untertanen, wie er denn auch nach Belieben einzelnen Familien Steuerfreiheit bewilligt[14]. Als sich Meribaal der Aufstandspartei Absaloms anschließt, spricht David seinen Besitz Meribaals Verwalter Ziba zu; als sich Meribaal dem glücklich zurückkehrenden König unterwirft, teilt er ihn zwischen beiden[15]. Man braucht diese Linie nur zu verlängern, um zu einem der Punkte zu kommen, den die dem Königtum nicht gewogenen Kreise gegen seine Einsetzung einwenden, der König werde die besten Felder, Weinberge und Ölpflanzungen nehmen und sie seinen Beamten geben[16]. Und dieser Einwand muß begründet gewesen sein, bestimmt doch noch Hesekiel in seiner Zukunftsverfassung dem Fürsten eine große

[1]) I. Sam. 22 6. [2]) I. Mos. 49 10.
[3]) II. Sam. 1 10, vgl. II. Kön. 11 12 (nach berichtigtem Text). An beiden Stellen ist neben der Spange das Diadem genannt (vgl. Ps. 89 40, 132 18); doch hält II. Sam. 1 10 vielleicht nicht in allem historisch Stich. [4]) II. Sam. 12 30. [5]) II. Sam. 9 7.
[6]) S. oben S. 108. [7]) II. Sam. 3 3. [8]) II. Sam. 16 21 f. [9]) II. Sam. 13 22 ff.
[10]) I. Kön. 1 17. 28 ff. [11]) I. Kön. 1 7. [12]) II. Sam. 15 1; I. Kön. 1 5.
[13]) II. Sam. 13 23 ff. [14]) I. Sam. 17 25 (Saul). [15]) II. Sam. 16 4. 19 30.
[16]) I. Sam. 8 14.

Domäne, die ihm als Grundbesitz gehören soll, mit der Begründung, daß er künftig das Volk nicht vergewaltige, sondern ihm das Land lasse[1]. Tatsächlich vernimmt man schon aus Sauls Mund das charakteristische Wort an seine Umgebung, die er der Verschwörung gegen ihn zeiht: „Wird wohl der Sohn Isais euch allen auch Felder und Weinberge schenken“[2]?

So bescheiden die Zahl der Saul umgebenden Beamten ist – unter David ist diese Umgebung schon ganz beträchtlich gewachsen. Hier sind es einmal seine Feldherrn, allen voran der gewaltige Joab, dann, als Joab vorübergehend in Ungnade gefallen ist, Amasa, ferner Joabs Bruder Abisai, lauter Vettern Davids. Im übrigen umgibt er sich mit einer fremdländischen Garde; denn die „Krethi und Plethi“ sind nicht, wie man sie früher gerne deutete, „Scharfrichter und Läufer“ sondern „Kreter und Philister“, Davids Anhänger aus der Zeit seiner Freibeuterei im Philisterland, waren die Philister ja doch aus Kreta gekommen[3]. Der Oberste dieser Leibgarde ist, wie aus der Rolle Benajas ersichtlich wird[4], eine einflußreiche Person. Eine militärische Stellung scheint auch die als Ebed (= Diener, Adjutant?)[5] des Königs bezeichnete Persönlichkeit innegehabt zu haben. Spitzen der politischen Verwaltung sind der „Maskir“ und der „Sopher“, dieser der „Schreiber“, d. h. der Staatssekretär, dem die politische Korrespondenz obliegt[6], jener (eigentlich: „der in Erinnerung bringende“) nicht, wie man früher wollte, der Reichshistoriograph, sondern der Wesir, der durch seinen Vortrag dem König in Erinnerung bringt, was zu geschehen hat[7]. Daneben hat der König seine Räte, Männer wohl vorzugsweise reiferen Alters[8], die wie jener Ahitophel für ihre Klugheit bekannt sind. „Ein Rat, den Ahitophel erteilt hatte, galt in jenen Tagen so viel wie wenn jemand das Gottesurteil angerufen hätte“[9]. Bedeutet es unter diesen Räten wieder eine besondere Auszeichnung, wenn man den Titel „Freund des Königs“ trägt[10]? Wir finden den Titel auch am ägyptischen Hofe[11]. Unter Salomo kommen weitere Ämter hinzu, so das eines königlichen Hausministers[12], ein Amt, dessen Träger in der Folgezeit wiederholt hervortreten[13]. Bemerkenswert ist, wie unter den

[1]) Hes. 46 18, vgl. 48 21. [2]) I. Sam. 22 7.

[3]) Vgl. oben S. 62 Anm. 4. Von den Krethi und Plethi sind wohl wieder die 600 Gathiter zu unterscheiden, an deren Spitze Ithai steht (II. Sam. 15 18 ff., vgl. mein Buch, Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, S. 39, Anm. 1). II. Sam. 20 23 ist „Karer“ Schreibfehler für Kreter. Ob dagegen II. Kön. 11 4. 19 wirklich karische Söldner voraussetzt, ist nicht auszumachen. [4]) I. Kön. 1 8, 2 34.

[5]) II. Kön. 22 12 vgl. die Siegel „Schemas, des Ebed Jerobeams“ (II) und „Obadjas, des Ebed des Königs“. Vgl. oben S. 56 Anm. 4.

[6]) Unter Salomo sind es ihrer zwei I. Kön. 4 3; später ist es nur wieder einer II. Kön. 12 11, 19 2, 22 3. Sein Amtsraum wird Jer. 36 12. 20 f. genannt.

[7]) Vgl. in Ägypten den „Erzähler“ (TBAT S. 212 Anm. 11, Erman, Ägypten, S. 106). [8]) Z. B. hat David einen seiner Oheime darunter (I. Chr. 27 32), und Rehabeam wird vorgeworfen, daß er sich nicht an den Rat der Alten hält sondern der Jungen, die mit ihm groß geworden sind (I. Kön. 12 6. 8). [9]) II. Sam. 16 23.

[10]) Darauf könnte z. B. die Zusammenstellung I. Chr. 27 33 führen. Der Titel sonst II. Sam. 15 32; I. Kön. 4 5. Aus der profanen Sprache wurde er wie so vieles aus dem Hofstil in die religiöse übertragen: „Freund Gottes“, vgl. Jubiläen 30 20 und den heutigen Namen Hebrons nach Abraham als el-Chalîl = „der Freund“.

[11]) Erman, a. a. O., S. 110. [12]) I. Kön. 4 6.

[13]) II. Kön. 15 5; Jes. 22 15, 36 3. 22.

Begriff von königlichen Beamten auch die Priester fallen. Noch die folgende israelitische Priestergeschichte bestätigt es: sie sind die gefügen Werkzeuge der Könige, verpflichtet, dem Befehl ihres Oberherrn zu gehorchen, selbst wo es kultische Angelegenheiten wie die Errichtung eines neumodischen Altares betrifft[1], und die königlichen Interessen wahrzunehmen, wo immer dem Thron Gefahr zu drohen scheint[2]. Was Wunder, daß wo eine Königsdynastie fällt, auch die Priesterschaft fallen muß, gehört sie doch nun einmal mit zum Regime[3]. David setzt zu Priestern unter anderen zwei seiner Söhne ein[4]. Daneben freilich versieht er in eigener Person priesterliche Verrichtungen, wo es einen so wichtigen Kultakt wie die Überführung der heiligen Lade zum Zion gilt. In das linnene Ephod, das sonst Priesterkleidung ist, gekleidet, führt er vor ihr kultische Tänze auf, bringt die Opfer dar und segnet das Volk[5]. Ähnlich erteilt bei der Einweihung des jerusalemischen Tempels Salomo vom Altar aus den priesterlichen Segen[6]. Ob die Könige dieses Recht aus ihrer Salbung ableiteten? Das Öl, das dazu gedient hatte, war dem Heiligtum entnommen[7], und später wurden auch die Priester, erst der Hohepriester[8], schließlich alle[9], gesalbt. Es ist allerdings richtig, daß in alter Zeit überhaupt jeder, auch ohne vom Blute Levis zu sein, zur Opferhandlung berechtigt war.

Für die Aufbringung der Mittel zum Unterhalt des Hofs und des Staatshaushalts zu sorgen, war wohl Sache des Frohnmeisters[10], der vermutlich dem Finanzminister nach heutigen Begriffen entspricht. Zusammen kamen diese Mittel teils auf dem Wege der Freiwilligkeit, teils auf dem der Gewalt. Nur daß jene Freiwilligkeit durch Brauch und Herkommen so sehr geregelt ist, daß sie sich ihrerseits bedenklich einem Zwange nähert, wie denn auch ein und dasselbe Wort das Geschenk bezeichnet, das aus freien Stücken dargebracht wird, und den Tribut, der zwangsweise eingefordert ist. Schon darnach mag man sich einen Begriff davon machen, was es mit den Geschenken an den König auf sich hat. Daß dem Saul nach seiner Wahl einige Leute keine brachten, genügte schon, um sie zu Nichtswürdigen zu stempeln[11]. Jedenfalls empfiehlt es sich nicht, wo immer man vom König eine Gunst zu erbitten hat, mit leeren Händen vor ihm zu erscheinen, ein Grundsatz, der schon frühe aus den profanen Verhältnissen auf die kultischen übertragen wurde[12]. Die Gaben sind unter Umständen noch rührend einfache: So bringt David dem Saul zehn Brotlaibe, einen Schlauch Wein und ein Ziegenböckchen[13]. Wo ein König sich naht, versieht er sich mit entsprechend kostbareren Dingen, mit goldenen, silbernen, ehernen Gefäßen, Gewändern, Waffen u. ä.[14], und geradezu ins Fabelhafte gesteigert erscheint, was eine Königin von Saba einem Salomo bei ihrem Besuche mitbringt[15]. Die ergiebigste Einnahmequelle bildet für den König natürlich ein glücklicher Feldzug[16], wie denn durch einen solchen überhaupt allerhand Kostbarkeiten ins Land kamen[17]. So gelangte infolge seiner Siege über die Aramäer David in den Besitz von viel Erz, Silber

[1]) II. Kön. 16 10 ff. [2]) Am. 7 10 ff. [3]) Vgl. z. B. II. Kön. 10 11.
[4]) II. Sam. 8 18. [5]) II. Sam. 6 14. 18. [6]) I. Kön. 8 54 f. [7]) I. Kön. 1 39.
[8]) III. Mos. 4 16, 6 15 u. a. [9]) II. Mos. 28 41, 30 30 u. a. [10]) II. Sam. 20 24.
[11]) I. Sam. 10 27. [12]) II. Mos. 34 20. [13]) I. Sam. 16 20.
[14]) II. Sam. 8 10; I. Kön. 10 25. [15]) I. Kön. 10 10. [16]) II. Sam. 12 30.
[17]) II. Sam. 1 24.

und Gold[1], und sie selber wurden ihm tributpflichtig. Zum Zweck der Steuereintreibung werden den Besiegten Vögte ins Land gesetzt[2], wie man solche in Israel aus den vorköniglichen Zeiten der Not aus eigenster Erfahrung kennen gelernt hatte[3]. Unter Salomo mehrte sich entsprechend der zunehmenden Ausdehnung des Reiches die Zahl tributpflichtiger Völker[4].

Der Tribut wird vorwiegend in Naturalien bezahlt worden sein; später noch zinste König Mesa von Moab dem König von Israel in Kleinvieh, angeblich mit 100000 Lämmern, und der Wolle von ebenso vielen Widdern[5]. Einen Teil wenigstens der Kriegsbeute hatte der König von mehr oder minder selbständigen Bandenführern zu beanspruchen, die, so wie David es im Philisterlande getan, sich in der Not königlichem Schutz verschrieben hatten[6]. Aber nur von dem, was an Geschenken einging oder was von auswärts kam, ließ sich auf die Dauer nicht leben. Es lag in der Natur der Dinge, daß diese Einnahmequellen zeitweise so gut wie ganz versiegten, und das Bestreben mußte darauf gehen, sie in beständigem Fluß zu erhalten. Das scheint David mit seiner Volkszählung beabsichtigt zu haben, die vermutlich die Unterlage für eine regelmäßige Steuer schaffen sollte. Der Versuch mißlang zunächst[7]. Aber Salomo gelangte mit seiner gewaltsamen Maßregel einer Einteilung des israelitischen Landes in zwölf Bezirke zum Ziele[8]. Jeder hatte den Königshof je einen Monat mit dem Notwendigsten zu versorgen — und daraus mag sich der einmal erwähnte „Zehnte" vom Ertrag des Landes und vom Kleinvieh entwickelt haben[9] —, sei es daß die Abgaben in natura, sei es daß sie, wo die große Entfernung eine solche Darbringung schwer möglich machte, in Geld nach Jerusalem geliefert wurden[10]. Ein Vogt in jedem Bezirk war für den regelrechten Eingang verantwortlich. Juda scheint als Stammland von der Abgabe frei geblieben zu sein[11], wie denn auch Einzelne Steuerfreiheit zu genießen bekamen[12]. Salomos staatsorganisatorisches Talent zeigt sich auch in der Großzügigkeit seiner bereits gekennzeichneten handels- und zollpolitischen Maßnahmen[13].

Rückhaltloser, aber auch rücksichtsloser tritt sein Zug, alle gegebenen Mittel im Interesse seiner Staatsschöpfung auszunützen, in der Art und Weise zutage, wie er die persönlichen Arbeitskräfte des Volkes in den Dienst der Allgemeinheit einzustellen weiß. Er hebt aus Israel 30000 Frohnarbeiter aus und schickt sie abwechselnd auf den Libanon, jeden Monat 10000, so daß sie je einen Monat auf dem Libanon und zwei Monate daheim sind[14]. Spätere Berichterstatter vermochten sich in den Gedanken, als hätte Salomo zu dieser Frohn, zu der ihnen Fremde gerade gut genug zu sein schienen, eigene Leute verwendet, so wenig hineinzufinden, daß sie ihn vielmehr nur die Nachkommen der von Israel über-

---

[1]) II. Sam. 8 8. 11. [2]) II. Sam. 8 6.
[3]) I. Sam. 10 5, 13 3 f. Die Übersetzung „Vogt" dürfte hier richtiger sein als „Säule".
[4]) I. Kön. 5 1. [5]) II. Kön. 3 4. [6]) I. Sam. 27 8 ff. [7]) II. Sam. 24.
[8]) I. Kön. 4 7 ff.
[9]) I. Sam. 8 15 ff. Das Wort „Zehnte" hat häufig die Bedeutung „Abgabe" im allgemeinen ohne Rücksicht auf den Prozentsatz (Buhl, a. a. O., S. 117 f. Anm.).
[10]) Etwas Entsprechendes in der Darbringung des Gotteszehnten, V. Mos. 14 22 ff.
[11]) Vgl. A. Alt, Israels Gaue unter Salomo (Alttest. Studien R. Kittel dargebracht) 1913, S. 18 f. [12]) Vgl. oben S. 179. [13]) S. oben S. 159. [14]) I. Kön. 5 27 f.

wundenen einstigen Landesbewohner zu diesem Dienst ausheben lassen und ausdrücklich bemerken, von den Israeliten hätte er dazu niemanden verwendet; die seien seine Kriegsleute und Beamten, seine obersten Wagenkämpfer und Befehlshaber gewesen[1]! Das heißt natürlich die Geschichte nach eigensüchtigen Theorien korrigieren und ist schon darum unrichtig, weil Geschichten zum Preis der Erniedrigung des eigenen Volkes nicht erfunden werden. Tatsächlich empfand denn auch das Volk, was ihm mit alledem von Salomo als Last aufgebürdet wurde, als ein hartes Joch[2], und es benützte schon Salomos Tod, um seinen Nachfolger darüber nicht im Zweifel zu lassen[3]. Es ist nicht zufällig, daß man gerade an diesem Punkt einer Volksversammlung begegnet. Je höher die Ansprüche des Absolutismus stiegen, um so näher lag die Auslösung der alten in der Volksseele der einstigen Nomaden verankerten demokratischen Instinkte[4], und man sieht diese Instinkte immer wieder emportauchen. In dieser Hinsicht ist z. B. der Widerstand eines Naboth gegenüber dem habsüchtigen Gelüste König Ahabs[5] ächtester Ausdruck des Empfindens des israelitischen Vollbürgers überhaupt. Gelegentlich läßt sich beobachten, wie der König einem derartigen Empfinden Rechnung tragen muß, um nicht die Ausführung einer Maßregel, welche vielleicht die Not der Zeit gebot, zu gefährden. So will es beurteilt sein, wenn König Zedekia unter dem Druck der beginnenden Belagerung Jerusalems die Freilassung der hebräischen Sklaven und Sklavinnen nicht einfach aus eigener Machtvollkommenheit befiehlt, sondern sich der Zustimmung der Beteiligten in der Form eines Bundesschlusses unter religiösen Zeremonien versichert[6]. Daß solches freilich schon mehr eine Ausnahme war, geht aus dem hervor, was als Einwand gegen die Einsetzung eines Königs über die Rücksichtslosigkeit seiner Forderungen nachträglich noch einem Samuel in den Mund gelegt werden kann[7]. Aber bedenklicher als alle überspannten Ansprüche eines einheimischen Despotismus war, was man mit der Zeit zu tragen hatte, um den Tributforderungen auswärtiger Herrscher nachzukommen[8], und noch lange klingt die Angst vor den Eintreibern, welche die Summe zählen und Gold- und Silberbarren zu wägen haben, nach[9].

Inwiefern freilich der Einzelne von den königlichen Steuern betroffen wurde, ob es sich um eine Kopf- oder um eine Vermögenssteuer handelte, wissen wir schlechterdings nicht. Von beidem liefert uns die israelitische Geschichte je ein Beispiel; freilich handelt es sich beide Male um Ausnahmefälle, d. h. eben um Tributzahlungen der letzterwähnten Art, die für die gewöhnliche Praxis nicht maßgebend sind. Als Menahem von Israel sich mit 1000 Talenten Silbers vom Assyrerkönig Phul loskauft, erlegt er allen wehrpflichtigen Männern einen Betrag von je 50 Silbersekel auf[10]. Als dagegen Jojakim dem Pharao Necho, dessen Vasall und Kreatur er war, eine große Geldsumme zu zahlen hat, schätzt er die Bevölkerung ein, und je nach dieser Einschätzung gibt ihm ein jeder Silber und Gold[11]. Daß gerade unter dem Druck solcher Extrasteuern die Unzufriedenheit

[1]) I. Kön. 9 22. [2]) I. Kön. 12 4. 11. [3]) I. Kön. 12 3 ff.
[4]) S. oben S. 88. [5]) I. Kön. 21.
[6]) Jer. 34 8 ff.; vgl. Cornill zur Stelle. Auch die Einführung des deuteronomischen Gesetzes erfolgt in einer Volksversammlung (II. Kön. 23 3).
[7]) I. Sam. 8 11 ff. [8]) Vgl. II. Kön. 12 19, 15 19 f., 18 14 f., 23 35.
[9]) Jes. 33 18; Sach. 9 8. [10]) II. Kön. 15 19 f. [11]) II. Kön. 23 35.

des Volkes stark wuchs, ist wohl glaubhaft, und daß der König in solchen Fällen sogar mit dem Tempelschatz nach eigenem Gutdünken schaltete und waltete, war kaum dazu angetan, sie zu beschwichtigen[1]. Dazu mochten noch andere Einkünfte der Krone zum Teil als drückend empfunden werden. Dahin gehörte das von ihr angemaßte Recht, konfiszierte Güter für sich zu nehmen[2]. Von weiteren königlichen Privilegien wird einmal die Königsmahd erwähnt[3]. Sie gab dem König vermutlich das Recht, das Futter vor andern zu schneiden, und er mag es sich angeeignet haben, um für den Unterhalt der zur Kriegsführung erforderlichen Rosse und Maultiere aufkommen zu können, dessen Beschaffung, zumal in trockenen Sommern, sonst manche Schwierigkeit bereitete[4]. Gerade dieses Recht läßt auf den Besitz größerer königlicher Domänen schließen. Noch weiß der Chronist[5] von besondern Beamten, die, angeblich schon zu Davids Zeit, über sie gesetzt gewesen sein sollen.

Hier eröffnet sich überhaupt ein Blick in die kulturfördernde Tätigkeit, die man verständigen Königen zu danken hatte. Gerade Ackerbau und Viehzucht scheinen sie zum Teil in größerm Stil betrieben zu haben. Vor allem rühmt es die Chronik[6] Usia nach: „er erbaute Türme in der Steppe und ließ viele Brunnen aushauen, denn er hatte im Hügelland wie in der Ebene viel Vieh und Ackersleute und Winzer auf den Bergen und im Fruchtgefilde; er liebte nämlich den Landbau". Man wird dabei an das erinnert, was etwa ein Jahrhundert zuvor der aramäische König Kalumu als seine Verdienste um die Hebung der Viehzucht seines Landes rühmt: „Wer das Antlitz eines Schafes nicht gesehen hatte, den habe ich zum Besitzer einer Herde gemacht, und wer das Antlitz eines Rindes nicht gesehen hatte, den habe ich zum Besitzer von Rindvieh und zum Besitzer von Silber und Gold gemacht"[7]. Von Kleinvieh und Hirten spricht auch die Inschrift des Königs Mesa von Moab[8] (um 850), die überhaupt ein glänzendes Denkmal seiner Kulturarbeit ist. Daß sich neben der Förderung von Viehzucht und Ackerbau die Könige Israels nicht nur des Handwerks sondern auch des Handels annahmen, ist bereits zur Sprache gekommen[9]. Ebenso war von ihrer Bautätigkeit schon früher die Rede. Es genüge hier die Erinnerung, daß König Omri Gründer der Stadt Samarien wird[10]. Salomo sagt spätere Überlieferung[11] nach, er habe alle nach Jerusalem führenden Straßen mit schwarzen Steinen pflastern lassen. Man mag die Geschichtlichkeit dieser Angabe preisgeben. Was sie meldet, fällt im übrigen nicht aus dem Rahmen seiner Bestrebungen, Jerusalem zur Metropole seines Reiches auszubauen, heraus. Die

---

[1]) II. Kön. 12$_{19}$, 16$_{8}$, 18$_{15}$ f. [2]) I. Kön. 21$_{15}$ f.

[3]) Am. 7$_{1}$. Allerdings hält Greßmann den Text der Stelle für verderbt (Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels 1910, S. 350).

[4]) Vgl. I. Kön. 18$_{5}$. In Syrien erhoben die Römer für die Fütterung ihrer Pferde eine Steuer von allem Weideland, Bruns-Sachau, Syrisch-römisches Rechtsbuch 1880 § 121 (S. 38). [5]) I. Chr. 27$_{25}$ ff. [6]) II. Chr. 26$_{10}$.

[7]) Diese Übersetzung auf Grund brieflicher Mitteilung des Herrn Prof. Littmann entgegen seiner frühern in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften XLV (1911), S. 978, vgl. auch H. Bauer, ZDMG LXVII (1913) S. 691.

[8]) Zeile 30 f. [9]) S. oben S. 159.

[10]) I. Kön. 16$_{24}$. [11]) Josephus, Altertümer VIII 7$_{4}$.

Verdienste des Königtums um das Zustandekommen der Literatur werden in späterem Zusammenhang zu würdigen sein.

Ihre eigentliche Hauptrolle aber spielten die Könige als die gegebenen Führer im Krieg und die Richter im Frieden. Kriegerische Erfolge waren ja überhaupt die Staffeln gewesen, über welche die ersten Könige den Thron bestiegen hatten, und wie sehr richterliche Tätigkeit als die Hauptsache eines Lenkers des Volkes galt, zeigt schon die Umschreibung des Königstitels durch den Ausdruck schôfet = Richter[1], mit der man natürlich die Bezeichnung der karthagischen Staatshäupter als Suffeten vergleichen mag.

Vom Kriege zuerst[2]. Hat frühere Betrachtung[3] schon gezeigt, daß die traditionelle Meinung, als hätte sich Israel durch einen einheitlichen kriegerischen Vorstoß in den Besitz des Kulturlandes gesetzt, aufzugeben ist, so bleibt gleichwohl richtig, daß es im großen und ganzen die Waffen waren, welche Israel den Sieg über die früheren Bewohner des Landes erringen halfen. Man kam aus der Wüste in kriegslustiger Stimmung. Der Krieg war heilige Sache, Jahve selber der oberste Kriegsherr und eine rechte Kriegernatur[4], ein Schlachttag ein „Tag Jahves“[5] und als solcher unter Umständen so herrlich, daß wo der rechte Spruch sie zwingt, selbst Sonne und Mond stehen bleiben, um ihn zu verlängern[6]. Als Kriegsherrn bezeichnet Jahve vielleicht noch sein voller Name Jahve Zebaoth = Jahve der Heerscharen nach seiner ursprünglichen Bedeutung[7]. Des Volkes Feinde waren Jahves Feinde[8], und indem man gegen sie zu Felde zog, war man sich bewußt, Gottes Sache zu führen und ihm zu Hilfe zu kommen[9]; „für Jahve“ war der Kampfruf oder wenigstens ein Teil davon[10]. In Helden wie Gideon und Simson[11] wurde das kriegerische Ideal Person. Und was ist es für ein prächtiges Bild: Saul von der Feldarbeit zurückkehrend, in dem ob der Kunde der der Stadt Jabes angetanen Schmach die heilige Leidenschaft aufflammt: er ergreift ein paar Rinder, zerstückt sie und sendet die Stücke im Lande herum: „wer nicht auszieht hinter Saul her, dessen Rindern soll es ebenso ergehen“[12]!

Und man kämpfte nicht nur für Jahve, er kämpfte selber mit: Er schafft den jähen Gottesschrecken[13], er wirft Rosse und Reiter ins Meer[14], er schleudert vom Himmel auf die Fliehenden große Steine[15] usw. So ist, wenn eine alte Liedersammlung, welche Kriegs- und Siegeslieder vereinigt zu haben scheint, „Buch der Kriege Jahves“ hieß[16], dieser Ausdruck im Vollsinn seiner Bedeutung

---

[1]) Z. B. Am. 2 3; Hos. 7 7.
[2]) Vgl. meine Schrift: Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit 1917.
[3]) S. oben S. 103. [4]) II. Mos. 15 3. [5]) Vgl. u. a. noch Zeph. 1 16.
[6]) Jos. 10 12 f.
[7]) Siehe oben S. 94. Allerdings werden auch Engel und Sterne und die Gesamtheit der kosmischen Erscheinungen unter dem Bilde eines Heeres Jahves geschaut (z. B. Jos. 5 13 ff.; Jes. 40 26; I. Mos. 2 1), und daran mögen Spätere bei der Verwendung des Ausdruckes in der Tat gedacht haben, so daß er für sie recht eigentlich Bezeichnung Gottes als des Allmächtigen wurde (vgl. die Übersetzung der LXX).
[8]) Richt. 5 31; I. Sam. 30 26. [9]) Richt. 5 23. [10]) Richt. 7 18. 20.
[11]) Vgl. namentlich Richt. 15 16. [12]) I. Sam. 11 5 ff.
[13]) I. Mos. 35 5, II 23 27 u. a. [14]) II. Mos. 15 1. 21. [15]) Jos. 10 11.
[16]) IV. Mos. 21 14.

zu fassen. Unter den Schrecken des Gewitters kam Jahve in eigener Person vom Sinai her[1], um wider seine Feinde zu kämpfen, er schritt selber an der Spitze des Heeres[2], und noch der deuteronomische Gesetzgeber weiß es nicht anders, als daß Jahve leibhaftig im Lager umhergeht, weshalb es das Lager ängstlich vor jeder Verunreinigung zu behüten gilt[3]. Oder man nahm die Gottheit in einer ihrer Erscheinungsformen oder ihrer Behausungen in den Kampf mit. So holen sich, als die Not an den Mann geht, die Israeliten die Jahvelade[4], und es gehört zum Auffälligen, wie bestimmt man sich in ihrem Besitz im Besitz der göttlichen Gegenwart selber weiß[5]. Sonst begleitet ein Ephod, das heißt ein Gottesbild, das israelitische Heer[6], so gut wie z. B. die Philister in Begleitung ihrer „Götter" ins Feld rücken[7]. Das Ephod zu bedienen wird ein Priester mitgenommen, der mit dessen Hilfe Orakel erteilt, wann und wo der Angriff zu erfolgen habe und ob er von Erfolg gekrönt sein werde[8]. Denn es ist ein weiteres Zeichen von Gottes Interesse am Kampf, daß er sich nicht unbezeugt läßt: im Rauschen der Bakastauden wird David der Augenblick kund, wo Jahve auszieht, um ihn zum Angriff hinter sich her aufzurufen[9]; auch in allerhand Vorzeichen[10], in Träumen[11] und prophetischer Offenbarung[12] spricht er seine vernehmliche Sprache. Unter Umständen lockt ihm ein Zauberbrauch die Kundgebung seines Willens ab: so vielmal der israelitische König auf Geheiß des Propheten mit den Pfeilen auf die Erde schlägt, so vielmal wird er den aramäischen Feind schlagen[13]. So unangefochten lebt uralte magische Auffassung unter dem Gewande des Jahveglaubens fort. Auf Jahves unmittelbare Wirkung wird auch die Wundermacht des Zauberstabes Moses zurückgeführt, der, emporgehalten, die Niederlage des Feindes herbeizwingt[14]. Und wie mancher israelitische Krieger wird nicht anders als jene Midianiter, die gegen Gideon stritten[15], oder wie noch nach Jahrhunderten die jüdischen Kämpfer im Gefolge des Judas Makkabäus[16], im Besitz eines Amulettes die unmittelbare Bürgschaft der göttlichen Hilfe gesehen haben!

Wo der Krieg so sehr Gottes Sache war, mußte sich, wer an ihm Teil haben wollte, Gott „weihen", d. h. er trat aus dem Profanleben in den Zustand der Heiligkeit ein[17]. Dazu bedurfte es, wo nicht schon die spontane Übermacht des „Geistes" die gottberufenen Kämpfer zum neuen Berufe weihte[18], sorgfältiger Vorbereitung. Man enthielt sich der Weiber[19], man fastete[20], man salbte die Waffen[21], man brachte Opfer[22]. Wenn als ein solches einmal eine

---

[1]) Richt. 5 4. [2]) II. Sam. 5 24. [3]) V. Mos. 23 10 ff., IV 5 3.
[4]) I. Sam. 4 4. [5]) I. Sam. 4 7.
[6]) I. Sam. 14 3, 23 6. Möglicherweise sind auch Israels Feldzeichen (vgl. II. Mos. 17 16) aus kriegerischen Idolen hervorgegangen (Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I 1901, S. 16 f.). [7]) II. Sam. 5 21. [8]) I. Sam. 14 37, 23 1 f., 9 ff., 30 7 f.; vgl. Hes. 21 26.
[9]) II. Sam. 5 24; vgl. oben S. 79. [10]) Richt. 6 36 ff.; I. Sam. 14 10.
[11]) Richt. 7 13 ff. [12]) I. Kön. 22 13 ff.
[13]) II. Kön. 13 17 ff. Analogien bei Schwally, a. a. O., S. 22 f.
[14]) II. Mos. 17 9 ff.; zur Sache vgl. Jos. 8 18. 26 und Greßmann, Mose und seine Zeit 1913, S. 155 ff. [15]) Richt. 8 26. [16]) II. Makk. 12 40. [17]) Z. B. Jes. 13 3; Joel 4 9.
[18]) Vgl. z. B. Richt. 3 10; I. Sam. 11 6. [19]) I. Sam. 21 5 f.
[20]) Richt. 20 26; I. Sam. 7 6. [21]) Jes. 21 5. (Einem andern Zweck scheint die Salbung des Schildes II. Sam. 1 21 zu dienen). [22]) Richt. 20 26; I. Sam. 13 9 f., 14 32 f.

Wasserlibation erscheint[1], so frägt man sich, ob das Wassertrinken nicht vielleicht symbolisch die Verpflichtung veranschauliche, daß sich die Krieger fortan des Weines enthalten[2]. Sie hätten sie mit den sogenannten Nasiräern gemein[3]. Ein anderer Zug verbindet sie vielleicht mit ihnen: es scheint, daß sich die Krieger bis nach Ablauf des Feldzuges das Haar wachsen lassen[4]. Es ist als bände sie, so lange sie im Felde stehen, ein heiliges Gelübde. Daher dauert denn auch z. B. das Weiberverbot die ganze Zeit eines Krieges über. So erklärt sich die Weigerung des grundehrlichen Uria, sich zu seinem Weibe Bathseba zu begeben, so gerne ihn David bei ihr gewußt hätte[5]. Es mag mit eine Folge dieses Verbotes sein, daß man in israelitischen Kriegsberichten von Frauenvergewaltigung nichts liest, während sie andere Greuel nicht verschweigen[6]. Und was die Sitte in diesen Dingen verbot, das war mehr als tote Form: Tatsache ist, daß das Bewußtsein, im Namen Jahves und in Gemeinschaft mit ihm zu kämpfen, die heilige Begeisterung immer wieder zu hellen Flammen zu entfachen vermochte, und das Gefühl, daß jeder Sieg eine neue Hilfe Jahves sei[7], erhielt sie brennend. Man jubelte über die Zehntausende, die ein David erschlug[8]. Noch in Jesajas Zukunftserwartung z. B. vernimmt man auffallend kriegerische Töne, wenn er an den „Tag Midians“[9] erinnert, wo ein Gideon die midianitischen Eindringlinge niederschlug, oder wenn er von der Freude des Beuteteilens spricht[10]. Das glänzende Kriegervolk Assurs schildert er in Farben[11], als hätte er selber seine helle Freude dran. So begehrenswert erscheint einem alten Erzähler kriegerisches Können, daß er für das Vorhandensein der kanaanitischen Reste in Israel die Erklärung gibt, Gott habe sie im Lande belassen, um die israelitischen Geschlechter, die von den früheren Kämpfen nichts erfahren hätten, zur Kunst der Kriegsführung zu erziehen[12]. Wie fruchtbaren Boden sie in Israel fand, ist schon aus der Tatsache zu erschließen, daß Israel einen Überschuß kriegslustiger Elemente als Söldner an Ägypten abgeben konnte[13].

Aber die Eingewöhnung in die friedliche Arbeit des Bauern, der das von den Vätern gewonnene Land zu bebauen angefangen hatte, lähmte allmählich die kriegerischen Instinkte, und das Ideal wurde der Zustand, da die Schwerter zu Pflugscharen und die Lanzen zu Winzermessern umgeschmiedet werden[14], da jeder sicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzt[15] und man vor allen Feinden ringsum Ruhe hat[16]. Das allein wird — so stellt es spätere theologische Auffassung dar — die Vorbedingung für den Bau des Gott wohlgefälligen Tempels und die Errichtung des einzig legitimen Kultes[17]. Daß es zu einem derartigen Zusammenbruch der alten Kriegsreligion Israels kam, dazu trugen an ihrem Teil auch die Propheten mit bei, mit ihrer allen bisherigen Glauben des

---

[1]) I. Sam. 7 6. [2]) So Schwally, a. a. O., S. 58. [3]) S. oben S. 101. 134.
[4]) Richt. 5 2 nach wahrscheinlicher Übersetzung; 13 5; vgl. die „hauptumlockten“ Achäer. [5]) II. Sam. 11 8 ff.
[6]) Z. B. II. Kön. 15 16. [7]) Die hebräischen Ausdrücke für Hilfe überhaupt bezeichnen gerne speziell den Sieg. [8]) I. Sam. 18 7, 21 12. [9]) Jes. 9 3.
[10]) Jes. 9 2. [11]) Jes. 5 26—29. [12]) Richt. 3 2. [13]) Vgl. V. Mos. 17 16 und Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, S. 32 ff. [14]) Jes. 2 4; Mi. 4 3.
[15]) I. Kön. 5 5, II 18 31; Mi. 4 4; Sach. 3 10. [16]) I. Kön. 8 56.
[17]) V. Mos. 12 9 f.; I. Chr. 22 9 f.

Volkes zerstörenden Botschaft, daß Jahve im Lager der Feinde sei[1]. So war seine Sache nicht mehr des Volkes Sache, und des Volkes Feinde waren nicht mehr seine Feinde. Und schien es nicht, als seien die Ereignisse selber, die zum Untergang des Staates im Norden wie im Süden führten, wie ein Hohn auf die alte Vorstellung von der kriegerischen Solidarität Israels und Jahves? Die Wehrkraft hatte versagt, gebrochen zog man ins Exil. Unter den Weggeführten werden u. a. besonders die Schmiede genannt[2]. Es waren die Leute, die sich darauf verstanden, Waffen zu fertigen. Übrigens was sollten Waffen noch? Wer weiß, wie viele schon so umzudenken gelernt hatten wie Hesekiel, nach welchem das Volk mit den Waffen, in deren Besitz es durch Unterwerfung Gogs gelangt, nichts besseres anzufangen weiß, als sie auf Jahre hinaus als Brennmaterial zu benützen[3]!

Ein Teil kehrte aus dem Exil zurück. Aber anders als er ausgezogen war. Als geistliche Gemeinde lebte man wieder auf, geschart um Heiligtum und priesterliche Dinge. Es ist lehrreich genug zu beobachten, wie sich unter den veränderten Verhältnissen die alten kriegerischen Stichworte zunehmend in kultische Kunstausdrücke umsetzen[4]: das Wort für Kriegsdienst selbst wird Bezeichnung des heiligen Dienstes, der militia sacra, aus dem Kriegsgeschrei wird der Kultruf, aus der Kriegsdrommete, bei deren Schall das Volk kampfbereit zusammenlief, wird das Friedensinstrument, das der Priester zur Kulthandlung bläst. Es ist, als kennte diese spätere Zeit den Krieg nur wie aus der Ferne. Mochten noch so viele fremde Heere das Land durchziehen – man ließ sie ihrem Kriegshandwerk nachgehen und erwartete von Gott das Eingreifen, dessen es in der Not der Zeit bedurfte. In bequem großartiger Ausschließlichkeit faßte man seine Hilfe so einseitig, daß man sich einredete, dem Menschen bleibe nichts zu tun übrig als der gewappnete Zuschauer der großen Gottestaten zu sein[5], allenfalls den Kriegsruf zu erheben und die Trompeten zu blasen, unter deren magischem Bann selbst die festesten Mauern fallen mußten[6]. Vorwiegend aber werden geistliche Dinge wie Gebet und Opfer die unfehlbaren Mittel, auf den Gott zu wirken, der den Seinen ohne ihr weiteres Zutun den Sieg verleiht[7]. Man muß nur die erstaunlich unwahren Schlachtberichte dieser spätern Zeit lesen – schon ihre unglaublichen Zahlen[8] sprechen ihre beredte Sprache – und muß sie etwa mit dem alten Deboraliede[9] vergleichen, um sich vom Wandel der Zeiten zu überzeugen.

Aber Rache und Feindeshaß, die einst dem jungen und tatenfrohen Volk den Arm zum Kampfe gestählt hatten, kamen darob nicht zur Ruhe. Sie führten jetzt geschäftigen Schreibern die Hand wie dem Verfasser des Estherbuches und seinen Geistesverwandten, deren Phantasie sich an imaginärem Blutvergießen berauscht. Noch bekommt man Worte zu lesen, die von kriegerischer Stimmung zu strotzen scheinen. Hier[10] wird die alte Friedensverheißung in ihr Gegenteil verkehrt: „Schmiedet eure Pflugscharen zu Schwertern und eure Winzermesser zu

[1]) Vgl. H. Gunkel in der Internationalen Monatsschrift IX 1915 S. 746.
[2]) II. Kön. 24 14; vgl. oben S. 154. [3]) Hes. 39 9 f.
[4]) Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[5], 1904, S. 184.
[5]) II. Chron. 20. [6]) Jos. 6. [7]) II. Chron. 14 8 ff.
[8]) I. Chron. 5 21, II 13 17 usw. [9]) Richt. 5. [10]) Joel 4 10.

Lanzen um", dort[1] sogar der Fluch auf den herabgerufen, der „seinem Schwerte das Blut mißgönnt"! Und es bleibt auch nicht allein bei Worten. Lagarde hat richtig einmal gesagt, daß jedes Volk Nachblüten seines eigensten Wesens zu treiben vermöge. So wuchs unter dem Druck der Not die Spannkraft der geknechteten Juden bis zu einer Gewalt, die sich in den Heldentaten der Makkabäer und wieder in der glorreichen Verteidigung gegen Rom einen elementaren Ausdruck schuf. Aber den endgültigen Sieg, der dem Judentum seine Fortdauer verbürgte, erfochten schließlich nicht die Männer des Schwertes sondern der Feder und des Wissens.

Kehrt man zur ältern Zeit zurück, so darf der Ausdruck der naiven Freude am kriegerischen Erfolg doch nicht über die Unvollkommenheit und Roheit damaliger Kriegsführung hinwegtäuschen. Der Kriegskunst der Kanaaniter gegenüber, die mit bronzenen und eisernen Kriegswagen und Kriegsschlitten noch geraume Zeit in der Ebene allzu ungleiche Gegner blieben, waren die Israeliten Anfänger, wenn auch gelehrige. Von ihnen übernahmen sie mit der Zeit auch die Festungen, und sie bauten eigene[2]. Die persönliche Ausrüstung bestand bald in der Schleuder, wie sie der einfache Hirt trug[3], oder der Keule[4], bald in Pfeil und Bogen (und daß man auch die Sitte der Vergiftung der Pfeile kannte, lehrt dichterische Bildersprache)[5], bald in Schwert und Wurfspieß[6] als Angriffswaffen, während Schild und zuweilen Panzer[7] und Helm[8] zum Schutze dienten. Die Schilde, die man verwendete, scheinen sehr verschieden groß gewesen zu sein; wenigstens läßt Salomo seine goldenen Prachtstücke in sehr verschiedenem Gewicht fertigen[9]. Für gewöhnlich waren sie vermutlich einfach aus Holz; denn sie gelten für verbrennbar[10]. Auf Salomo geht die Einführung von Kriegswagen und Kriegsrossen zurück[11], während David mit den im Syrerkrieg erbeuteten Pferden noch so wenig anzufangen gewußt hatte, daß er ihnen die Sehnen an den Füßen hatte durchschneiden lassen[12]. Aus der Bezeichnung der Wagenkämpfer als „Dreiermänner"[13] darf vielleicht geschlossen werden, daß die israelitischen Kriegswagen, wie z. B. die hethitischen[14], eine Bedienung von drei Mann erforderten. Aber Salomos Neuerung, obgleich wie es scheint energisch eingeführt, — soll doch die Zahl seiner Wagen schon 1400, die seiner Reiter 12000 betragen haben[15] — stieß auf Widerstand[16]. Noch aus einer Gesetzesstelle[17] liest man einen nachträglichen Protest dagegen. Erst etwa von der mittleren Königszeit ab änderte sich das Urteil. Jesajas Worten[18] entnimmt man, wie die politischen Macher seiner Zeit der Gedanke, daß man durch die Bundesgenossenschaft

---

[1]) Jer. 48 10, der Lieblingsspruch Gregors VII! [2]) Siehe oben S. 150.
[3]) I. Sam. 17 40; darnach das Bild 25 29. [4]) Jer. 51 20; Spr. 25 18. [5]) Hi. 6 4.
[6]) 131 Wurfspießspitzen wurden zusammen in einem Grabe gefunden (Thomsen, Palästina, S. 79).
[7]) I. Sam. 17 38; I. Kön. 22 34 (ein israelitischer Schuppenpanzer wurde in Tell Sakarije ausgegraben. Seine zierlichen Eisenschuppen waren einst mit Bronzedraht auf einem Lederkoller befestigt (AA 1908, 357)).
[8]) Jes. 59 17; II. Chr. 26 14. [9]) S. oben S. 155. [10]) Hes. 39 9.
[11]) I. Kön. 10 26. [12]) II. Sam. 8 4. [13]) Hebräisch: schalisch.
[14]) Vgl. Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter 1914, S. 13.
[15]) I. Kön. 10 26. [16]) Siehe oben S. 143. [17]) V. Mos. 17 16.
[18]) 30 16, 31 1; vgl. Hos. 14 4; Mi. 5 9.

mit Ägypten auf Rossen werde reiten und auf Wagen fahren können, förmlich berauscht. Nach wie vor hing die Entscheidung einer Schlacht zum überwiegenden Teil von der Tapferkeit der Einzelnen ab; denn der eigentliche Kampf war Nahgefecht, von den Einzelnen ausgefochten, wie er denn gelegentlich auch schon durch ein blutiges Kriegsspiel im Einzelkampf eingeleitet wurde[1], dem man vorbedeutenden Charakter zuschreiben mochte. Daneben ist freilich natürlich, daß man, je mehr die kriegerische Ausrüstung zu wünschen übrig ließ, auf Mittel gemeiner Kriegslist angewiesen war. Überfälle bei Nacht, Hinterhalte, Täuschungen des Feindes sind beliebte Fälle[2].

Zum Heereszug ist von Haus aus jeder Kriegstüchtige – nach dem Priesterkodex[3] vom 20. Jahre ab – verpflichtet; aber die Verpflichtung ist zunächst nur eine moralische; denn einen andern Zwang als Ehre und Sitte kennt die alte Zeit überhaupt nicht. Dieser Art ist beispielsweise im alten Deboraliede die Beurteilung des Fernbleibens einiger Stämme vom Kampfe wider Sisera: sie werden dem Hohn und dem Fluch preisgegeben[4]. Und Saul rechnet mit seiner drastischen Aufforderung, ihm zur Rettung der bedrängten Stadt Jabes zu folgen[5], einfach mit der begeisterungsfähigen Volksstimmung. Über Befreiung vom Kriegsdienst stellt das deuteronomische Gesetz[6] gewisse Regeln auf. Wer ein neues Haus gebaut und es noch nicht eingeweiht hat, wer einen Weinberg gepflanzt und ihn noch nicht zu nutzen angefangen hat, wer ein Weib gefreit und noch nicht heimgeführt hat, ja selbst wer verzagten Sinnes ist, soll nach Hause zurückkehren[7]. Wenn diese Bestimmungen, wenigstens die drei ersten, im Gesetz gegenwärtig unter den Gesichtspunkt der Humanität gerückt sind, so spricht das für den humanen Sinn seines Urhebers; aber es bedeutet eine Umdeutung der ursprünglichen Motive, die vielmehr auf dem Boden des Glaubens und Aberglaubens zu suchen sind: weil der Krieg Jahve heilig ist, darf an ihm nur teilnehmen, wer nicht in den Bann eines dem Jahve ursprünglich fremden Kultkreises hineingezogen ist. Nun aber ist es uralte Auffassung, daß wer ein Haus zu bauen angefangen, wer einen Weinberg gepflanzt[8], wer sich ein Weib verlobt hat, durch eben diese Handlungen zu ganz bestimmten Dämonen in Beziehung getreten ist, die eifersüchtig darüber wachen, daß sie in dem, was sie vom Menschen zu beanspruchen haben, nicht verkürzt werden, widrigenfalls sie sich furchtbar rächen. So war, daß Protesilaus als erster Grieche vor Troja fiel, die Tat des Dämons, der dafür Rache nahm, daß jener sein Haus in der Heimat unvollendet gelassen hatte[9]. Und was in solchem Falle die dämonische Einwirkung noch besonders gefürchtet macht, ist die Erwartung, daß von ihr auch die Umgebung des Schuldigen mitbetroffen werden möchte. Daß aber der Furchtsame in der obigen gesetzlichen Bestimmung auf gleiche Stufe mit den andern darin Genannten gestellt wird, weist auf eine Beurteilung der Furcht als dämonischer Wirkung, die im griechischen Gedanken eines „panischen" Schreckens vielleicht ihre beste Parallele hat.

Auf die Zahlen der angeblichen Heeresstärke ist im allgemeinen nicht viel

---

[1]) II. Sam. 2 14 ff. [2]) Z. B. Jos. 8 4 ff.; Richt. 7 15 ff. [3]) IV. Mos. 1 3.
[4]) Richt. 5 16 f., 23. [5]) Siehe oben S. 185. [6]) V. Mos. 20 5 ff.
[7]) Auch bei den Amazulu zieht der Frischverheiratete nicht in den Krieg (Schwally, a. a. O., S. 78). [8]) Vgl. oben S. 48. [9]) Ilias II 698 ff.

zu geben[1]. Ihre Vertrauenswürdigkeit wächst in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Größe. Wenn beispielsweise Gideon zum Kampfe gegen die Midianiter nur 300 Mann zur Verfügung gehabt haben soll[2], so erweckt diese Angabe das beste Vorurteil. Gerade an seiner Geschichte aber läßt sich der Hang, ursprünglich kleine Zahlen in die Höhe zu treiben, vortrefflich beobachten. Daß sich um einen Gideon nicht mehr als 300 Mann geschart haben sollten, scheint einem spätern Erzähler unmöglich, und er läßt vor dem Auge des gleichempfindenden Lesers die 300-Zahl, die nun einmal durch die alten Quellen gegeben war, auf dem Wege der Reduktion aus einer ursprünglich sehr viel höheren — 32 000 — sich ergeben. Daß er dabei 22 000 Furchtsame sich zurückziehen läßt, ist nebenbei allerdings wieder ein Beleg, wie stark die alten kriegerischen Ideale in der späteren Zeit zurückgetreten sind[3].

Fiel in vorköniglicher Zeit die Führung dem zu, der den besondern Mut der Initiative in sich fühlte (und das war nach alttestamentlicher Auffassung die Wirkung besonderer Ergriffenheit durch göttlichen Geist), so wurde mit der Einführung des Königtums die Führerrolle eine durch die Stellung des Königs als König von selbst gegebene, ständige. Eine ständige bewaffnete Macht gehört auch zur unmittelbaren Umgebung des Königs. Schon von Saul wird berichtet[4], daß wo er einen tapfern und kriegstüchtigen Mann sah, er ihn sich zugesellte. Davids Krethi und Plethi waren bereits zu nennen. Es ist leicht ersichtlich, wie die Bildung einer starken Leibgarde des Königs ein weiterer Schritt auf der Bahn wurde, den Einfluß der alten Geschlechter einzuschränken, wenn auch an den Grundbesitzern[5] die Pflicht hängen blieb, den Heerbann zu stellen. Aber die Führer der größern und kleinern Truppenteile, nicht bloß den Feldhauptmann und seinen „Schreiber“[6], sondern die „Obersten über 1000, über 100 und über 50“, erwählt der König direkt, und er hat Mittel, allezeit frei über sie zu verfügen[7]. Ist der Krieg einmal beschlossen, so tragen Eilboten die Kunde durchs Land[8]. Da erschallt allerorts das Alarmhorn[9], und weithin sichtbar wird die Signalstange aufgesteckt[10], die zugleich vielleicht schon die Richtung des Feindes andeutet[11]. Sie ist der gegebene Vereinigungspunkt, und vom Lande zieht man gemeinsam zum nächstliegenden städtischen Sammelplatz[12]. Wie es scheint, stellten die einzelnen Städte die Mannschaften als geschlossene Einheit[13]. Auch hier hat die Territorialgenossenschaft die ältere Geschlechtsgenossenschaft abgelöst. Und der Zusammenhang mit der Ortschaft wird zum Teil noch in der Art, wie die Verproviantierung des Heeres zustande kommt, aufrecht erhalten: die ins Feld Ziehenden setzen einen eigenen Dienst ein, um sich den Lebensunterhalt aus der Heimat holen zu lassen[14], oder die zurückgebliebenen Angehörigen schicken ihn, soweit es angeht, den Ihren ins Feld nach[15].

---

[1]) Vgl. oben S. 164. [2]) Richt. 7 16 ff.

[3]) Zum Kriterium, nach welchem die Sichtung der übriggebliebenen 10 000 erfolgt, vgl. Mez in ZatW XXI (1901), S. 198 f. [4]) I. Sam. 14 52.

[5]) Daher ihre Bezeichnung isch chajil, der Bewehrte = Vermögende.

[6]) II. Kön. 25 19 (in besserm Text: Jer. 52 25). [7]) I. Sam. 8 12, 18 13; II 18 1 u. a.

[8]) I. Sam. 11 7. [9]) I. Sam. 13 3; Hes. 7 14 u. a. [10]) Jes. 5 26, 11 12.

[11]) Jer. 4 6, 51 12. [12]) Vgl. Jer. 4 5. [13]) Am. 5 3. [14]) Richt. 20 10.

[15]) I. Sam. 17 17 f.

Der Feldzug hat seine Zeit[1]. „Die Zeit, da die Könige ins Feld ziehen“[2], ist der Frühling. Im Winter pflegt der Krieg zu ruhen. Die Rückkehr aus ihm bedeutet, entsprechend seiner Auffassung als heiligen Standes, die Rückkehr ins Profanleben. Man wird kaum irre gehen, wenn man sich diesen Schritt analog dem Abschluß eines Gelübdes denkt. Das „tabu“ ist aufgehoben, und es wird ein Opfer dargebracht[3]. Spätere theologische Ängstlichkeit verlangt dazu noch oder an seiner Statt eine peinliche Reinigung von aller „Unreinheit“, die man durch die Berührung mit Erschlagenen auf sich gezogen hat[4]. Ja, nicht nur für ihre eigene Person unterliegen die Krieger dieser Forderung. Sie wird auch auf Kleidung und auf Kriegsgerät aller Art ausgedehnt[5].

Das Los der Besiegten ist ein hartes. Noch einmal ragt der Gesichtspunkt, daß der Krieg Jahve heilig sei, in die Art ihn zu führen hinein. Die Beute, auch die lebendige, ist Jahve verfallen: das ist die Sitte des sogenannten „Bannes“[6]. Seinen Opfercharakter hätte man nicht bestreiten sollen. So gut wie irgend eine andere Opfergabe kann er z. B. der Gottheit gelobt werden[7], und wer sich von ihm etwas zu eigen macht, vergreift sich am Heiligen[8]. Auch wo uns seine Sitte bei Israels benachbarten und verwandten Völkern begegnet, ist sein Opfercharakter unverkennbar. So bannt der Moabiterkönig Mesa, wie er uns auf seiner Inschrift selber mitteilt, die Bewohner der Städte Nebo und Ataroth seinem Gotte Kamos, d. h. daß er sie ihm zu Ehren tötet[9]. Und noch der Ghassanidenfürst Al-Ḥārith ibn ʿAmr ruft die Götter an, während er seine Feinde in ihrem Lager verbrennt[10]. Der israelitische Bann hat eine wechselvolle Geschichte durchgemacht. In seiner strengsten Form wird er in der ältesten Zeit gehandhabt[11]: da wird alles Menschliche sei es mit dem Schwert sei es mit dem Strick[12] getötet, auch die Tiere werden niedergemetzelt, und das Lebloſe wird dem Feuer übergeben, sofern es nicht als Weihgeschenk ins Heiligtum gebracht wird[13]. Aber schon Sauls Verhalten dem Amalekiterkönig Agag gegenüber[14] zeigt die Tendenz der Milderung des grausigen Brauches: er schont das Leben des besiegten Königs und überläßt dem Volk die besten Schafe und Rinder sowie die wertvollsten Gegenstände der Beute. Freilich stellt sich in diesem Falle in der Person Samuels alsbald der gestrenge Eiferer ein, der für seinen Gott rettet, was ihm nach uraltem Recht gehört, und haut König Agag eigenhändig nieder[15]. Aber er vermag die Entwickelung nicht aufzuhalten: sie drängt einer allmählichen Einschränkung des Bannes entgegen: er wird nur noch an den Menschen vollzogen, während das Vieh und der lebloſe Besitz den Siegern als Beute zufällt[16]. Dabei ist mit in Anschlag zu bringen, daß der Anteil an der Beute die mangelnde Löhnung der Krieger, gleichviel welches ihre Stellung im Heere war[17],

[1]) Vgl. Koh. 3 8 in besonderm Sinn! [2]) II. Sam. 11 1.
[3]) Vgl. IV. Mos. 6 13 ff. [4]) IV. Mos. 31 19, vgl. 19 13. [5]) IV. Mos. 31 20 ff.
[6]) Hebräisch: cherem; vgl. oben S. 104. [7]) IV. Mos. 21 2. [8]) Jos. 7 11 f.
[9]) Zeile 11 f., 16 f. [10]) Schwally, a. a. O., S. 35.
[11]) V. Mos. 13 16 ff., 20 16 ff.
[12]) Jos. 8 29, 10 26; vgl. I. Kön. 20 32, wonach die gefangenen Soldaten Benhadads vor Ahab mit einem Strick um den Hals erscheinen.
[13]) IV. Mos. 31 50 ff.; Jos. 6 19; I. Sam. 21 10, 31 10, II 8 11 f.
[14]) I. Sam. 15 9 ff. [15]) I. Sam. 15 33. [16]) V. Mos. 2 34 f.; Jos. 8 2. 27, 11 14.
[17]) I. Sam. 30 24 f.

ersetzen muß. Ein weiterer Schritt ist, daß nur die Männer[1], allenfalls auch die männlichen Kinder und die Deflorierten[2], getötet werden. Aber weiter wird auch von den Männern ein Teil geschont: so läßt David die besiegten Moabiter auf die Erde niederlegen und mit einer Schnur abmessen: je zwei Schnurlängen zur Hinrichtung und eine zur Begnadigung[3]. In einem andern Fall freilich, den Ammonitern gegenüber, verschärft er vielleicht sogar noch die Todesart[4]. Sonst ist von Gefangenschaft die Rede[5]. Kriegsgefangenschaft bedeutet damals aber so viel wie Sklaverei. Dabei winkt der Kriegssklavin unter Umständen das Los, von ihrem Herrn geheiratet zu werden[6]. Allen mildern Regungen zum Trotz wiederholen sich aber noch bis in späte Zeit hinab, und selbst im Krieg den eigenen Volksgenossen gegenüber, gewisse weitverbreitete Greuel wie das Aufschlitzen der Schwangern und das Zerschmettern der Kleinen[7]. Und doch tat man sich in Israel im Blick auf das, was anderwärts geschah, auf die Barmherzigkeit in der Behandlung der Unterlegenen etwas zu Gute[8]. Nicht mit Unrecht übrigens. Man muß nur lesen, was z. B. ein assyrischer König[9] berichtet: „Viele Gefangene verbrannte ich, viele sperrte ich lebendig ein, den einen schnitt ich Hände und Arme ab, andern Nasen und Ohren, vielen stach ich die Augen aus."

Noch fällt unter den Begriff des Bannes die Behandlung der eroberten Ortschaften selber. Hatte man sie dem Erdboden gleichgemacht, so bestreute man ihre Stätte mit Salz[10], eine Sitte, die z. B. auch der Assyrer kennt[11]. Durch diese Zeremonie wird wohl irgendwie die Weihe des Ortes an die Gottheit[12] zum Ausdruck gebracht; denn der „Salzbund" ist sprichwörtlich für eine unverbrüchliche Verbindung[13]. Daneben mag in die Zeremonie der Gedanke mit hineingespielt haben, daß das Salz und, wo an seine Stelle der Schwefel trat[14], auch der Schwefel die dauernde Verwüstung des eroberten Bodens symbolisiere[15], nahm man ja doch auch die feierliche Fluchformel zu Hilfe, um auf ihn die Verwüstung auf die Dauer herabzubeschwören. Dieser Art ist z. B. Josuas Spruch über Jericho[16]:

„Verflucht der Mann vor Jahve,
Der aufsteht und diese Stadt baut.
Um den Preis seines Erstgeborenen soll er sie gründen
Und um den Preis seines Jüngsten ihre Tore einsetzen."

Die ganze Rücksichtslosigkeit der Behandlung des Feindesbodens zeigt sich im übrigen darin, daß es nicht ungewöhnlich ist, auf die guten Äcker Steine zu

[1]) IV. Mos. 31 7 ff., V 20 13 f. [2]) IV. Mos. 31 17 f.; Richt. 21 11.
[3]) II. Sam. 8 2.
[4]) So wenigstens bei der Übersetzung: er legte sie unter Sägen, eiserne Picken und eiserne Äxte und verbrannte sie in Ziegelöfen. Nach anderer Übersetzung: er stellte sie (zu Zwangsarbeit) an die Sägen, die eisernen Picken und eisernen Äxte und ließ sie mit Ziegelformen arbeiten (vgl. oben S. 157). [5]) II. Sam. 8 4. [6]) V. Mos. 21 10 ff.
[7]) II. Kön. 15 16; zur Verbreitung der Sitte vgl. 8 12; Jes. 13 16; Am. 1 13; Hos. 10 14.
[8]) I. Kön. 20 31. [9]) Assurnasirpal. [10]) Richt. 9 45.
[11]) So verfährt Tiglath-Pileser I mit Chanusa und Assurbanipal mit Susa (Greßmann, Die Anfänge Israels 1914, S. 221).
[12]) Schwally, a. a. O., S. 32 denkt an die Dämonen der Einöden und Wüsteneien. Aber Salz wird sonst gegen die Dämonen gebraucht (vgl. oben S. 116 Anm. 15).
[13]) S. oben S. 132. [14]) Hi. 18 15. [15]) V. Mos. 29 22. [16]) Jos. 6 26.

werfen, die Wasserquellen zu verstopfen und die Fruchtbäume zu fällen[1]. Freilich geht der Gedanke an diese Zerstörung der Fruchtbäume dem deuteronomischen Gesetzgeber so nahe, daß er sich veranlaßt fühlt, dagegen Einspruch zu erheben[2]; aber darin kündet sich schon der humane Geist einer neuen Zeit an.

Kommt man vom Krieg zum Frieden, so bildet hier das wichtigste Stück öffentlichen Lebens das Gericht. Es spielt im Alten Testament eine bedeutsame Rolle, wichtig genug, um erkennen zu lassen, daß man sich auf dem Boden einer im ganzen händelsüchtigen Gesellschaft bewegt. Es ist kein Zufall, daß die Tradition die Verbindung von Recht und Religion bis in die Zeiten der Religionsstiftung zurückträgt, indem sie Mose selber als den geistigen Urheber der israelitischen Gerichtsbarkeit hinstellt[3]. Vom frühen Morgen bis zum späten Abend sollen die Leute, Recht suchend, zu ihm geströmt sein, bis sein Schwiegervater, der Oberpriester der Midianiter, Jethro, dazwischen trat und ihm den guten Rat erteilte, durch eine förmliche Organisation einen Teil der Last von seinen Schultern abzuwälzen: „Ersieh dir aus dem Volk tüchtige, gottesfürchtige, zuverlässige und uneigennützige Männer und setze sie als Vorgesetzte über je 1000, je 100, je 50 und je 10, über die Leute, daß sie dem Volk jederzeit Recht sprechen mögen. Dann soll man jede wichtige Angelegenheit vor dich bringen, jede minder wichtige aber sollen sie selber entscheiden." Und so sei es geschehen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in dieser Erzählung eine Spiegelung der tatsächlichen Verhältnisse zur Zeit ihrer eigenen Abfassung, d. h. etwa des neunten Jahrhunderts, vermutet. Was sie lehrt, ist das Vorhandensein eines Nebeneinanders profaner und sakraler Rechtsprechung. Auch die profane entstammt der Nomadenzeit: man erinnert sich der Rolle, welche damals gewissen moralischen Rechtspersonen zufiel, deren Rat und Entscheid man sich zu holen pflegte[4]. Denkt man dabei in erster Linie an Geschlechtsälteste, so mag sich auch in diesen Dingen mit dem Übergang zur Ansässigkeit ein Übergang von der Geschlechtsgenossenschaft zur Territorialgenossenschaft vollzogen haben: an die Stelle der Geschlechtsältesten traten naturgemäß allmählich die Ältesten einer Stadt oder einer Gemeinde[5]. Dabei dürfte ihre Zahl so gewachsen sein, daß sie mitunter bis an einen Durchschnitt von 70 heranreichte oder ihn sogar überstieg[6]. Und wenn unter den freien nomadischen Verhältnissen jenen moralischen Respektspersonen, die richterliche Entscheide erteilten, die Macht noch gefehlt hatte, sich eine Anerkennung ihres Urteils zu erzwingen, so erforderte es unter den veränderten Verhältnissen eines ständigen Zusammenwohnens schon das Interesse gedeihlicher Fortentwickelung, daß gegen Individuen, welche das Gemeinwohl schädigten, die einmal zuerkannte Strafe auch wirklich zur Ausführung kam. Auch so freilich blieb die Anklage noch Privatsache. Die Öffentlichkeit schuf sich kein Organ, das sie in ihrem Namen hätte erheben können. Einen öffentlichen Charakter sicherte sich das Gericht nur durch die Öffentlichkeit seiner Lage, sei es daß es am Heiligtum, sei es daß es im Tor oder in der von Salomo erbauten Gerichtshalle[7] stattfand.

---

[1]) II. Kön. 3 25. [2]) V. Mos. 20 19 f. [3]) II. Mos. 18, vgl. oben S. 99.
[4]) S. oben S. 88. [5]) Vgl. I. Kön. 21 8 ff.
[6]) Richt. 8 14, 9 2; vgl. IV. Mos. 11 16 f. [7]) I. Kön. 7 7.

Das priesterliche Gericht hatte gleich dem von einzelnen prophetisch inspirierten Persönlichkeiten wie Debora[1] oder Samuel[2] gehaltenen dem weltlichen gegenüber von vornherein einen Vorteil: es geschah im Namen Gottes, so daß die Gottheit selbst als Richterin galt, und es ist unschwer verständlich, daß sich der Verurteilte dem Schiedsspruch sicherer unterwarf, mußte er doch befürchten, im Falle der Widerspenstigkeit von der göttlichen Strafe selber ereilt zu werden. Das sakrale Gericht heißt nach dem Gottesnamen „Elohim"[3]. So sagt man einfach, wo es z. B. den unbekannten Dieb eines Depositums ausfindig zu machen gilt: die Angelegenheit der Beteiligten „kommt vor Elohim"[4].

Es läßt sich leicht denken, wie zwischen profanen und priesterlichen Richtern mit der Zeit ein Antagonismus entstehen mußte, und er wird dadurch noch verwickelter, daß mit dem Aufkommen des Königtums eine neue Instanz geschaffen wird, welche die Gerichtsbarkeit für sich in Anspruch nimmt[5]. Es dürfte kaum je gelingen, die Fäden hier auseinanderzuwirren und zu sagen, wie sich die einzelnen richterlichen Kompetenzen genauer zu einander verhielten. Es liegt nahe, im königlichen Gericht eine Art Oberinstanz zu vermuten, die in den Fällen angerufen wird, wo das Urteil der gewöhnlichen Profanrichter nicht befriedigt. Dafür liefert die Geschichte des klugen Weibes zu Thekoa in der Tat einen Beleg[6]. Einer ihrer beiden Söhne hat Brudermord geübt und soll dafür nach dem Urteil ihres Geschlechtes mit dem Tode büßen. Da ruft die unglückliche Mutter, damit „die Kohle, die ihr geblieben ist, nicht lösche", den königlichen Entscheid an, und der König entläßt sie mit dem tröstlichen Urteil, daß er ihretwegen verfügen wolle. Man sieht: die Gerichtsbarkeit steht hier noch beim Geschlecht; aber dem einzelnen Geschlechtsglied, das sich gegen den Entscheid der Sippe auflehnt, bleibt der Ausweg, sich an den König zu wenden. Es muß indessen auch vorgekommen sein, daß man sich schon von Anfang an ihn wandte. Darauf beruht Absaloms Vorgehen: er begibt sich zum Tor und redet, wer überhaupt zum Prozessieren kommt, an Königs Statt an, als wäre bei ihm sehr viel mehr Gerechtigkeit als bei seinem Vater zu finden[7]. Wie frei der Zutritt zum königlichen Richterspruch ist, lehrt die Fassung der berühmten Geschichte vom salomonischen Urteil, dessen Empfängerinnen zwei Dirnen sind[8]. Als Hilferuf an den König mag das „Hosiannah" ursprünglich aus den Kreisen Recht suchender Schwacher hervorgegangen sein[9].

---

[1]) Richt. 4 4 f. [2]) I. Sam. 7 16 f. [3]) I. Sam. 2 25. [4]) II. Mos. 22 7 f.
[5]) Vgl. noch Ps. 122 5. [6]) II. Sam. 14 4 ff. [7]) II. Sam. 15 2 ff.
[8]) I. Kön. 3 16 ff. Die Geschichte selber gehört zum internationalen Erzählungsgut. Greßmann hat (in der Deutschen Rundschau, Februar 1907) nicht weniger als 22 Parallelen zusammengebracht. Die Heimat der Erzählung ist vermutlich Indien; denn hier sind die beiden streitenden Frauen nicht Dirnen sondern Frauen desselben Mannes, die auf einander eifersüchtig sind und mit dem Kinde zugleich die Stellung als Herrin und Erbin des Hauses erringen wollen. Natürlich verdient diese Begründung den Vorzug und ist original. Der springende Punkt bleibt bei allen Erzählungen derselbe: die richtige Mutter wird an der Selbstlosigkeit, mit der sie für das junge Leben eintritt, erkannt. Statt das Kind zu zerteilen, soll es nach den indischen, chinesischen und tibetanischen Darstellungen von den Frauen gezerrt werden, um derjenigen zuzufallen, die es an sich bringt.
[9]) Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[5] 1904, S. 95.

Von den Königen scheint sich, wenn man dem Zeugnis des Chronisten[1] in diesem Punkt Vertrauen schenken darf, besonders Josia durch die Einsetzung von Richtern und den Ernst, mit dem er ihnen ihre Pflichten einschärfte, um das Recht verdient gemacht zu haben. In seine Zeit fällt allerdings ein Wendepunkt der Geschichte des israelitischen Gerichtswesens, sofern mit der Einführung des deuteronomischen Gesetzes, die auf ihn zurückgeht, mit einem Schlage alle außerjerusalemischen Heiligtümer aufgehoben wurden. Das hieß, daß es auch eine sakrale Rechtsprechung künftig nur im jerusalemischen Tempel geben könne. Der deuteronomische Gesetzgeber ist sich der Tragweite dieser Änderung vollauf bewußt. Er will[2] für die außerjerusalemischen Ortschaften das Gericht in die Hände von Profanbeamten, vermutlich aus dem Kreise der Ortsältesten[3], gelegt wissen, während er dem priesterlichen Gericht des Zentralheiligtums seinen Vorrang durch die Bestimmung zu wahren sucht, daß ihm alle schwierigen Fälle, für die eine besondere Entscheidung nötig ist, vorbehalten bleiben sollen. Für die Kenntnis der faktischen Verhältnisse ist es reichlich charakteristisch, wie dieser an sich klare Sinn des deuteronomischen Gesetzes in seiner gegenwärtigen Gestalt durch eine Überarbeitung[4] verdunkelt ist, durch welche die gerichtlichen Befugnisse der jerusalemischen Priester neutralisiert werden: neben ihnen erscheint nämlich der „derzeitige Richter", ein Ausdruck, der aller Wahrscheinlichkeit nach verhüllend den König bezeichnet: so wenig ließ es sich das Königtum nehmen, seine Rechte der jerusalemischen Priesterschaft gegenüber geltend zu machen. In Wirklichkeit also wird es immer wieder zu Kompromissen gekommen sein. Zuletzt freilich unterlag das Königtum doch. Als es mit dem Aufhören der Selbständigkeit des Staatswesens selber aufhörte, waren die Priester die lachenden Erben[5]. Allerdings kennt auch die nachexilische Zeit noch profane Richter[6]: darin setzt sich einfach die Einrichtung der Gerichte der Stadt- und Dorfältesten fort. Darf man nach den Zeugnissen nachbiblischer Quellen schließen, so hätten z. B. in Bezug auf Zahl ihrer Mitglieder diese Richterkollegien allmählich festere Gestalt angenommen, aber die genaueren Umstände entziehen sich völlig unserer Kenntnis.

Das bürgerliche Gericht am Stadttor scheint allmorgendlich stattgefunden zu haben[7]. Seine Verhandlungen sind in der älteren Zeit wohl ausschließlich mündliche[8]. Der Kläger ist der Beleidigte in Person. Er tritt zur Rechten[9]; der Angeklagte, vielleicht schon am Trauergewand kenntlich[10], steht zur Linken, während die Richter sitzen[11]. Der Beweis liegt dem Angeklagten ob. Wohl ihm, wenn einflußreiche Fürsprecher für ihn eintreten[12]. Kein Gericht ohne Zeugen[13]. Es werden ihrer mindestens zwei verlangt. Auf die Aussage eines einzigen hin darf wenigstens niemand zum Tode verurteilt werden[14]. Und das Mögliche geschieht, um das Verantwortungsgefühl der Zeugen zu schärfen. Führt ihr Zeugnis zur Verurteilung des Angeklagten, so haben sie als erste Hand an ihn zu legen[15]. Wird es als falsch erwiesen, so werden sie bestraft, und zwar soll über sie die Strafe verhängt werden, die sie über den Angeklagten zu bringen gedachten[16].

[1]) II. Chron. 19 5 ff. [2]) V. Mos. 16 18, 17 8—13. [3]) Vgl. 21 19, 22 15.
[4]) V. Mos. 17 9. 12. [5]) Vgl. Hes. 44 24. [6]) Esr. 7 25, 10 8. 14. [7]) Jer. 21 12.
[8]) Spr. 18 17. [9]) Sach. 3 1. [10]) Sach. 3 5. [11]) Ps. 94 20; Dan. 7 10.
[12]) I. Mos. 43 9; Jer. 26 17. [13]) Eine Ausnahme V. Mos. 21 18 ff.
[14]) V. Mos. 17 6, IV 35 30. [15]) V. Mos. 17 7, vgl. III 24 14. [16]) V. Mos. 19 19.

Eine große Rolle beim Gericht scheint der Eid gespielt zu haben[1]. Naturgemäß kam er namentlich da zur Anwendung, wo der Tat die Zeugen fehlten. So soll z. B., wenn jemand einem andern ein Stück Vieh in Hut gegeben hat und dieses umkommt oder Schaden nimmt oder weggeschleppt wird, ohne daß es jemand sieht, ein Eid „vor Jahve" die Schuldfrage entscheiden[2]. Geschworen wird überhaupt mit Vorliebe an heiliger Stätte, — noch bis auf den heutigen Tag[3]. Der Schwur verbindet sich mit einem Gestus: die Hand wird zum Himmel erhoben[4], wo man sich die Gottheit wohnend denkt.

Außer dem Schwur gab es für einzelne Gerichtsfälle noch ein anderes Mittel, die Wahrheit ausfindig zu machen: das Gottesurteil. In dieser Hinsicht ist das typische Beispiel das Vorgehen gegen das des Ehebruches verdächtige Weib[5]. Der Priester soll es vor Jahve treten lassen. Dann nehme er heiliges Wasser in ein irdenes Gefäß und bringe etwas Erde vom Boden des Heiligtums hinein. Ist das Weib unschuldig, so wird ihm das Wasser nichts anhaben können; ist es schuldig, so soll es in seine Eingeweide dringen, daß ihm der Bauch schwillt und die Hüften schwinden. Diese Verwünschung, die das Weib ausdrücklich anerkennt, schreibt der Priester auf ein Blatt, wischt sie in das Fluchwasser hinein und gibt es ihm zu trinken. Das steht auf einer Höhe mit so manchem Brauch, wie er im Volksaberglauben aller Zeiten im Schwange ist[6]. Wird im Gottesurteil der richterliche Entscheid Gott selber anheimgestellt, so ist ein Gleiches die Voraussetzung der Anwendung des heiligen Loses. Das Alte Testament lehrt sie uns aus zwei Beispielen, der Geschichte Achans[7] und derjenigen Jonathans[8], kennen. Im Falle Achans tritt zunächst Stamm für Stamm heran. Ein jeder hat wohl sein eigenes Los, etwa einen Pfeil[9], der seinen Namen trägt. Der Köcher, der die Pfeile enthält, wird geschüttelt; der herausfallende Pfeil bezeichnet den Stamm, dem der Schuldige angehört. Nun tritt dieser Stamm vor, geschlechterweise. Wieder hat jedes Geschlecht sein Los, und der Vorgang wiederholt sich. Das Geschlecht, das auf diese Weise ermittelt wird, tritt in der Gesamtheit seiner Familien an. Für jede Familie gibt es ein Los; das herausspringende nennt die schuldige. Sie wird nach ihren Individuen vorgenommen, und wieder trifft eines sein Los. Im Falle Jonathans kommen von vornherein nur zwei Lose in Anwendung, die bekannten Urim und Thummim: dabei treten Saul und Jonathan auf die eine Seite, das Volk auf die andere. Liegt die Schuld an jenen, so soll Urim erscheinen; liegt sie auf diesem, Thummim[10]. Nachdem Saul und Jonathan getroffen sind, wird zwischen ihnen das Los geworfen, und es entscheidet gegen Jonathan. Vielleicht daß sich Urim und Thummim durch die Farbe unterschieden; man denkt dann bei Urim an die helle[11]. Daß sich der Gebrauch des Loses im Gericht lange erhielt, zeigt noch der spätere Spruch[12]: „Streitigkeiten macht das Los ein Ende". Wie es gerade beim Losen am nächsten lag, fiel der Entscheid zunächst mündlich. Gelegentlich

[1]) Vgl. oben S. 164. [2]) II. Mos. 22 9 f., III 5 23; I. Kön. 8 31.
[3]) Palästinajahrbuch 1911, S. 102 f. [4]) Z. B. I. Mos. 14 22, V 32 40.
[5]) IV. Mos. 5 11 ff.
[6]) Vgl. Hammurapi § 132. R. Smith, Religion der Semiten, S. 138 f.
[7]) Jos. 7 16 ff. [8]) I. Sam. 14 40 ff. [9]) Vgl. Hes. 21 26.
[10]) I. Sam. 14 41 LXX. [11]) ôr = das Licht. [12]) Spr. 18 18.

kam es aber auch zu schriftlichem Urteil[1], entsprechend vielleicht einer schriftlichen Anklageakte[2].

Sobald der Entscheid gefallen war, wurde die Strafe vollzogen. Die übliche Leibesstrafe waren die Schläge. Noch in Gegenwart des Richters wird der Schuldige hingelegt und empfängt seine Streiche, nicht über 40, „damit er nicht, wenn man ihm mehr Schläge versetzt, in deinen Augen entehrt werde“[3]. Offenbar gilt die Strafe erst von dem Punkte an als entehrend, wo sie den Menschen so übel zurichtet, daß er seine äußere Würde einbüßt. Daß ihn der deuteronomische Gesetzgeber davor bewahrt wissen will, entspricht seinem humanen Charakter. Human ist schon, daß die Schergen, was ihres Amtes ist, unter den Augen des Richters tun. Nicht deutlich geht aus der Vorschrift hervor, ob der Gesetzgeber in jedem Fall 40 Streiche verabfolgt wissen will, oder ob 40 ihr Maximum darstellen sollen. Die spätern Juden bestimmten in ihrer Angst, die gesetzmäßige Zahl zu überschreiten, $40-1$[4], wenn man auf die 39-Zahl nicht schon aus dem rein praktischen Grunde kam, daß in der spätern Zeit eine aus drei Riemen bestehende Geißel verwendet wurde, mit der dreizehn Schläge erteilt wurden[5]. In älterer Zeit bediente man sich des Stockes[6]. Aber nach Rehabeams Antwort an die Israeliten zu schließen, er wolle sie, seinen Vater überbietend, mit Skorpionen (d. h. doch wohl Peitschen mit Widerhaken oder ähnlichem) züchtigen[7], waren auch schlimmere Züchtigungsmittel im Gebrauch. Eigentliche Freiheitsstrafen spielen eine verschwindend kleine Rolle[8]; immerhin sind Block und Halseisen keineswegs unbekannte Dinge[9].

Der Vollzug der Todesstrafe ist, sofern sie nicht dem Bluträcher überlassen bleibt[10], Sache der Gesamtheit: man steinigt den Schuldigen[11]. Soll seine Strafe verschärft werden, so wird er nach vollzogenem Todesurteil aufgehängt[12] oder verbrannt[13]. Die Verbrennung scheint von Menschen, welche die Kremation nicht kannten[14], als besonderer Schimpf empfunden worden zu sein[15]. Als selbständige Todesstrafe erscheint sie in gewissen Fällen von Unkeuschheitsvergehen[16]. Inwieweit im übrigen andere Todesarten in der Strafgerichtspflege zur Anwendung kamen[17], entzieht sich unserer Kenntnis. Wenn z. B. Joseph dem Bäcker des Pharao Enthauptung weissagt[18], so dürfte der Erzähler mit der ungewohnten Todesstrafe[19] absichtlich fremdes Kolorit aufgetragen haben.

---

[1]) Jes. 10 1; Hi. 13 26. [2]) Hi. 31 35, vgl. das Fragment einer Anklageschrift in den Papyri aus Assuan (Sachau, No. 27). [3]) V. Mos. 25 3. [4]) Vgl. II. Kor. 11 24.

[5]) Die Dreizehnzahl ist als Unglückszahl übrigens vorchristlich: der dreizehnte Monat, der im babylonischen Kalendersystem eingeschaltet wurde, galt als unglücklich und stand im Sternbild des Raben (H. Winckler, Die babylonische Kultur 1902, S. 27).

[6]) Vgl. noch Spr. 10 13. [7]) I. Kön. 12 11. 14. [8]) I. Kön. 22 27; Esr. 7 26; III. Mos. 24 12, IV 15 34. [9]) Jer. 20 2 f., 29 26; Hi. 13 27, 33 11 u. a. [10]) II. Sam. 14 7.

[11]) Z. B. V. Mos. 17 5 ff., 21 21.

[12]) Jos. 10 26; I. Sam. 31 10, II 4 12; hier noch das Abschlagen von Händen und Füßen. Zum Aufhängen gehört vielleicht auch die IV. Mos. 25 4, II. Sam. 21 6. 9 vorausgesetzte Todesart; doch ist die Deutung des betreffenden Wortes umstritten.

[13]) Jos. 7 25. [14]) S. oben S. 49.

[15]) I. Sam. 31 13 spricht nicht dagegen; denn der Text der Stelle ist verderbt, vgl. I. Chr. 10 12. [16]) III. Mos. 20 14, 21 9, vgl. I 38 24. [17]) Vgl. z. B. II. Mos. 19 13.

[18]) I. Mos. 40 19; übrigens ist an der Richtigkeit dieser Textdeutung gezweifelt worden. [19]) Doch s. Jer. 26 23.

Konnte man des Schuldigen nicht habhaft werden, so sprach man über den Abwesenden eine feierliche Verfluchung aus[1], die ihn ohne Zweifel unmittelbar der göttlichen Strafe preisgeben sollte. Wer sie hörte und, obgleich er den Schuldigen kannte, die Anzeige unterließ, verfiel in gleiche Schuld[2] und konnte sie nur — so bestimmt es wenigstens das spätere Gesetz[3] — durch ein Sündopfer lösen.

In die faktischen Gerichtsverhältnisse lassen uns Propheten und Spruchdichter bedeutsame Einblicke tun, indem sie mit ihren Anklagen gegen Parteilichkeit und Bestechungssucht nicht müde werden[4]. Wer von einem orientalischen Gericht nur schon von heute eine Ahnung hat, wird sich darüber nicht wundern. Warum sollte es in Israel so viel anders gewesen sein? Es ist schon viel, die nie versagende Stimme des bessern Volksgewissens aus dem Munde so mancher alttestamentlicher Schriftsteller zu vernehmen.

Mit dem Jahr 722 hatte das nordisraelitische, 586 das judäische Königtum seine Rolle ausgespielt. Dort, in Samarien, bedeutete es den Abschluß langer Kämpfe, in deren Folge eine Dynastie die andere abgelöst hatte. Hier, in Jerusalem, gehörte noch der letzte Throninhaber dem angestammten Davidischen Herrscherhause an. Aus dem Davidischen Hause erwartete man den König der Zukunft; die Wirklichkeit schuf trotz der Rückkehr aus dem Exil und der Wiederbesiedelung Jerusalems und seiner nächsten Nachbarschaft — weiter erstreckte sich das wiedergewonnene Gebiet nicht[5] — weniger als ein Königtum — oder war es mehr? Sie erfüllte die Ideale der theokratisch gerichteten Kreise[6], indem sie an die Spitze der Gemeinde Hohepriester treten ließ, die sich als Gottes Stellvertreter auf Erden fühlen durften. Die Salbung, welche die Könige sakrosankt gemacht hatte, ging auf sie über, sie trugen den königlichen Purpur und die Tiara. Nicht über Nacht wuchs ihnen so viel Macht zu. In den ersten Zeiten nach dem Exil sieht man den weltlichen Statthalter die erste Stelle im Staat einnehmen. Aber allmählich verblaßt sein Glanz vor dem aufgehenden Stern des geistlichen Fürsten — zumal in den Augen der Juden selber. Nach außen, den Fremden gegenüber, unter deren Herrschaft das nachexilische Judentum stand, mochte der Statthalter, zeitweise selber ein Perser[7], die erste Person im Staatswesen bleiben, wenn auch der Perserkönig durch die Genehmigung, die er dem esranischen Priesterkodex erteilt hatte[8], die hohe Rangstellung, die dieser dem Hohenpriester einräumte, selbst mit genehmigt hatte. Den Juden mochte das Vorhandensein eines weltlichen Oberhauptes neben ihrem Hohenpriester am ehesten zum Bewußtsein kommen, wo er daran ging, die Steuern zu erheben[9]. Im übrigen war persische Politik klug genug, den Unterworfenen weitgehende Selbstverwaltung zu gewähren. Das bedeutete ein Wiederaufleben der alten demokratischen Ältestenverfassung[10], die naturgemäß schon im Exil wieder zu Ehren

[1]) Vgl. Spr. 29 24. [2]) Ebenda, vgl. V. Mos. 13 9. [3]) III. Mos. 5 1 ff.
[4]) Z. B. Jes. 1 23, 5 23; Mi. 3 11; Spr. 17 23.
[5]) Das beweist Neh. 3. 12 27 ff.; vgl. Esr. 10 8. [6]) Vgl. oben S. 176.
[7]) So z. B. Bagohi, an den die Bittschrift der jüdischen Gemeinde von Elephantine gerichtet ist. [8]) Esr. 7 14.
[9]) Esr. 4 13. 20; Neh. 5 4. Die Kleriker genossen Steuerfreiheit, Esr. 7 24.
[10]) Esr. 5 9 ff., 6 7 f.

gekommen war[1]. In Händen der Ältesten lag wohl vor allem die (weltliche) Gerichtsbarkeit[2]. Die Jerusalemer Ältesten, im wesentlichen Häupter der Geschlechter, tagten in der Hauptstadt[3]; in den Landstädten gab es wieder eigene „Älteste und Richter“[4]. Man sieht hier im Anzug, was später das Synedrium hieß, neben dem es auf dem Lande Lokalbehörden gab. Hatten diese Vertreter der Landjudengemeinden in Amtssachen in der Hauptstadt zu tun, so waren sie Gäste am Tische des Statthalters so gut wie die hauptstädtischen Spitzen selber[5]. Das war überhaupt die Form, in welcher sie vom Staate ihre Bezahlung oder vielmehr statt dessen Naturalverpflegung erhielten[6]. Dafür hielten sich die Statthalter durch die Forderungen schadlos, die sie dem Volke gegenüber erhoben. Als solche werden einmal für Brot und Wein 40 Sekel (= 100 Mark) im Tage genannt[7]. Bei den kleinen Verhältnissen der nachexilischen Gemeinde war in besondern Fällen noch eine ausgiebigere Betätigung des demokratischen Prinzipes möglich. Man liest wiederholt von Volksversammlungen[8]. Das hieß jetzt nichts anderes als eine Übertragung kirchlicher Gepflogenheiten auf das Gebiet des Weltlichen; denn zu den größern Kultangelegenheiten strömte wohl so wie so die ganze Gemeinde zusammen, und politische Gemeinde und Kultgemeinde war jetzt eins.

Fünftes Kapitel.
Das geistige Leben.

Die Betrachtung von Israels häuslichem, beruflichem, sozialem und politischem Leben hat uns schon ein ganzes Stück seines geistigen Lebens enthüllt. Hier ist noch von seiner geistigen Kultur im engern Sinn zu sprechen, und dabei mag im Anschluß an die obigen Ausführungen über das Gericht mit dem Recht der Anfang gemacht werden.

1. Das Recht.

So lange man unter dem einseitigen Eindruck des mosaischen Gesetzes als isolierter Größe stand, war man am allerwenigsten in Gefahr, Israels Begabung für das Recht und seine Leistungen auf diesem Gebiet zu unterschätzen. Die Auffindung des Hammurapigesetzes hat vielleicht dazu beigetragen, den gegenteiligen Eindruck zu erwecken. Man wird sich vor den Extremen hüten müssen. Jedenfalls hat der berühmte Gesetzesfund zu Susa soviel bewirkt, daß man Israels Rechtsanschauungen künftig nicht mehr darstellen darf, ohne sie aus dem allgemeinen Zusammenhang des altorientalischen Rechtes heraus zu verstehen zu suchen. Welches die Kanäle sind, die das israelitische Recht mit dem babylonischen verbinden, ist schon oben[9] angedeutet worden. Daß dabei die Israeliten die

[1]) Jer. 29 1; Hes. 8 1, 14 1, 20 1. [2]) S. oben S. 196. [3]) Neh. 2 16, 4 8.
[4]) Esr. 10 14, vgl. 7 25. [5]) Neh. 5 17.
[6]) Vgl. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums 1896, S. 133.
[7]) Neh. 5 15; vgl. auch Mal. 1 8. [8]) Esr. 10 7; Neh. 8 ff.
[9]) Siehe oben S. 32. 66.

Empfangenden waren, ist ganz offenkundig, ist es doch ganz und gar auf Verhältnisse der Ansässigkeit im Kulturland zugeschnitten.

Aber die Sache liegt nicht so, daß man auf dem neuen Boden nur eben das neue Recht übernommen hätte. Man brachte aus der Zeit des Nomadentums ein gut Stück Recht mit und hielt zäh daran fest. War dort oberstes Gesetz das der Blutrache gewesen[1], so ist gerade lehrreich zu sehen, wie der werdende israelitische Staat, im Gegensatz zum weiter entwickelten babylonischen[2], den Grundsatz der Blutrache nicht zu überwinden vermochte. Wo ein Bruder den Bruder erschlägt, verlangt das Geschlecht den Mörder heraus, um ihn für das zerstörte Leben umzubringen[3]. So wird auch die Forderung des Bundesbuches[4], den Totschläger mit dem Tode zu bestrafen, in dem Sinn zu verstehen sein, daß er an den Bluträcher ausgeliefert werden mußte. Tatsächlich ist der Gedanke der Blutrache in Israel, auch als es im Kulturlande wohnte, eine Macht geblieben, und die geschichtliche Überlieferung hat uns eine Reihe von Beispielen seiner Verwirklichung erhalten[5].

Die Blutrache bedeutet einen Einzelfall des Rechtsgrundsatzes der Talion, der wieder gemeinsemitischer wo nicht allgemeinmenschlicher Natur ist. Das Bundesbuch[6] spricht ihn klipp und klar aus: „Kommt es zu einem Schaden, so sollst du Leben um Leben lassen, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandwunde um Brandwunde, Stichwunde um Stichwunde, Hiebwunde um Hiebwunde." In der Fortsetzung der Linie der Talion liegt der Grundsatz, daß man mit dem Körperglied büße, mit dem man sich vergangen hat[7]. Aber das Vergeltungsprinzip ist in sich niemals so starr, daß es nicht natürliche Verschärfungen wie andererseits Milderungen im Gefolge hätte. Z. B. ist Gestohlenes mehrfach wiederzuerstatten. So bestimmt das Bundesbuch[8], daß für ein Schaf vier Schafe, für ein Rind fünf Rinder zu geben seien, sofern die Tiere nicht mehr lebend beim Dieb gefunden würden (frühere Praxis war sogar bis zu siebenfältiger Erstattung eines gestohlenen Schafes gegangen)[9]. Im Sinne einer Milderung der ursprünglichen Härten der Talion ist im allgemeinen ihre Ablösung durch Geld, wie sie sich schon früh[10] einzustellen anfängt, zu beurteilen. Dabei ist unverkennbar der Fortschritt von einer mehr willkürlichen Bestimmung der Entschädigungssumme zu einer festgeregelten. Gerade im israelitischen Recht sind die Übergänge wahrzunehmen: wird infolge eines Raufhandels ein Weib so gestoßen, daß ihre Leibesfrucht abgeht, so verfällt der Täter einer Buße, wie sie ihm der Ehemann der Betroffenen auferlegt[11]; aber schon sind der Willkür des zur Forderung Berechtigten Grenzen gezogen: nach dem Entscheid von Schiedsrichtern ist die Summe zu bezahlen[12]. Und im Falle, wo ein Mann seiner Frau

[1]) S. oben S. 87.

[2]) Das Gesetz Hammurapis kennt keine Blutrache mehr.

[3]) II. Sam. 14 7. [4]) II. Mos. 21 12.

[5]) Z. B. Richt. 8 18 ff.; II. Sam. 3 27, 21 1 ff.

[6]) II. Mos. 21 23 ff., vgl. III 24 19 f., V 19 21, auch Hi. 2 4: „Haut um Haut"; Hammurapi § 196 f., 200. [7]) V. Mos. 25 12. [8]) II. Mos. 21 37, vgl. 22 3.

[9]) II. Sam. 12 6. Wenn der hebräische Text nur von vierfacher spricht, so ist das nachträgliche Angleichung an den Wortlaut der Gesetzesvorschrift.

[10]) Siehe oben S. 88.

[11]) Hammurapi § 209 nennt zehn Silbersekel. [12]) II. Mos. 21 22.

ungerechtfertigter Weise nachsagt, er habe sie bei der Heirat nicht mehr im Zustand der Jungfräulichkeit gefunden, ist die Geldbuße auf 100 Silbersekel, die dem Vater der Frau zu erstatten sind, normiert[1]. Selbst die Todesstrafe kann durch Geld abgelöst werden[2], soweit es sich wenigstens nicht um Bestrafung des Mörders handelt, mit der nach dem Gesagten den alteingewurzelten Forderungen der Blutrache Genüge zu geschehen hat[3].

Freilich macht sich gerade an diesem Punkt eine andere Milderung geltend. Es wird zwischen vorsätzlicher und unvorsätzlicher Tötung unterschieden, und für den, der unvorsätzlich zum Totschläger geworden ist[4], greift das Asylrecht Platz, das ein wirksamer Schutz gegen das Wüten der Blutrache wurde[5]. Ausnahmsweise mochte an ihre Stelle zeitweilige Verbannung des Mörders treten[6]. Aber was wichtiger wurde, um sie mit der Zeit einzuschränken, war das allmähliche Zurücktreten des Solidaritätsgedankens. So prägt, vielleicht schon im Anschluß an eine zur Geltung gelangte neue Praxis[7], der Deuteronomiker den Satz, daß nicht Väter um der Kinder und Kinder um der Väter willen mit dem Tode bestraft werden sollen, sondern daß jeder nur um seines eigenen Vergehens willen zu bestrafen sei[8].

Darin meldet sich aber schon eine neue Rechtsauffassung, nach der das Individuum als solches verantwortliches Rechtssubjekt ist, und in ihrem negativen Teil läßt die Formulierung dieses Grundsatzes noch deutlich die alte, entgegengesetzte Auffassung durchscheinen. Diese, ein Erbe aus der Wüstenzeit, ist ganz und gar auf den Solidaritätsgedanken gebaut. Ein typisches Beispiel ist das jenes Achan[9], für dessen Diebstahl seine ganze Familie (sogar mit Einschluß der Tiere!) mit dem Tode büßt. Die Solidaritätskreise sind mit der Zeit wechselnde gewesen. Und wenn sie von Haus aus naturgemäß durch das Blut bedingt sind[10], so zeigt sich mit dem Hineinwachsen in die Seßhaftigkeit auch hier die Tendenz, an Stelle der älteren Geschlechtsgenossenschaft die Territorialgenossenschaft treten zu lassen. Die Haftung der Ortsgemeinde geht mit aller Deutlichkeit aus der Geschichte Sodoms hervor, dessen Bewohner (natürlich mit Ausnahme Lots und der Seinen) unterschiedslos die Strafe für den Frevel trifft, dessen sich in Wirklichkeit nur einzelne hatten schuldig machen können[11].

Ein hervorstechender Zug israelitischer Strafrechtsauffassung ist ihre Betonung des objektiven Charakters des Vergehens: das heißt, daß zunächst nur das Faktum der Tat in Betracht fällt, ohne Berücksichtigung der Motive, aus

---

[1]) V. Mos. 22 19, vgl. I 20 16. [2]) II. Mos. 21 29 f.

[3]) V. Mos. 19 11 f., IV 35 19—21.

[4]) V. Mos. 19 5 setzt z. B. den Fall, daß einem beim Holzfällen im Walde das Eisen vom Stiele fährt und seinen Nächsten tödlich trifft.

[5]) II. Mos. 21 13 f. [6]) II. Sam. 13 37 f. [7]) II. Kön. 14 6.

[8]) V. Mos. 24 16. [9]) Jos. 7 24 f.

[10]) Und zwar nicht nur wie im Falle Achans oder Korahs (IV. Mos. 16 32) im Querschnitt der Famlienzugehörigkeit sondern auch in ihrem Längsschnitt (II. Mos. 20 5, 34 7, IV 14 18).

[11]) I. Mos. 19. In der der Sodomsgeschichte nachgebildeten Erzählung von Gibea (Richt. 19 ff.) vermischt sich dann allerdings mit dem Gedanken der Ortsgemeinde der des ganzen Stammverbandes: für Gibeas Tat büßt der Stamm Benjamin. Zur Solidarität der Ortsgemeinde vgl. weiter V. Mos. 21 1 ff.

denen sie hervorgegangen ist. Z. B. wird Jonathan des Todes schuldig erklärt, weil er bei der Philisterverfolgung entgegen dem Verbot seines Vaters etwas Nahrung zu sich genommen hat[1]. Daß er von diesem Verbot nichts wußte und nichts wissen konnte, wird als mildernder Umstand gar nicht in Erwägung gezogen. Und eine solche Auffassung wird Gott selber zugetraut: er kündigt dem Philisterkönig Abimelech den Tod als Strafe dafür an, daß er Sara behandelt hat, als wäre sie Abrahams Schwester, nicht Abrahams Frau. Und doch hat Abimelech dabei, wie ihm Gott ausdrücklich bezeugt, „in seines Herzens Unschuld" gehandelt; denn Abraham wie Sara haben sich ihm gegenüber als Geschwister ausgegeben[2]. So wenig also kommt auf das subjektive Verhalten des Täters an. Mit dieser Betrachtungsweise hängt es zusammen, daß im alttestamentlichen Recht z. B. die Begriffe des Versuchs, der Mittäterschaft und der Beihilfe gänzlich unentwickelt bleiben[3]. Es ist auch klar, daß unter solchen Umständen die Strafe zunächst nicht auf die Besserung des Täters abzielt. Das Subjekt der Tat steht überhaupt in zweiter Linie. Ob Mensch, ob Nichtmensch, die böse Tat als solche muß gebüßt werden. Von hier aus wird man es begreifen, daß von der Strafe ebensogut ein Tier betroffen werden kann als ein Mensch. Nicht nur daß, wenn sich jemand mit einem Tier fleischlich vermischt hat, beide getötet werden[4]; auch das Tier allein kann zum Tode verurteilt werden, z. B. das Rind, das einen Mann oder eine Frau totstößt[5]. Daß es sich in diesem Fall nämlich nicht etwa nur darum handelt, ein Tier zu beseitigen, weil es gefährlich ist, sondern daß seine Bestrafung beabsichtigt ist, wird durch die Art seiner Tötung bewiesen: es wird gesteinigt; Steinigung aber ist die Todesart des Verbrechers[6], und zwar ursprünglich aus der Vorstellung heraus, daß sein gefürchteter Geist durch die schwere Bedeckung der Leiche mit Steinen am Umgehen verhindert werde[7]. Ja, so wenig erfolgt die Tötung des stößigen Tieres aus utilitaristischen Motiven, daß der Genuß seines Fleisches ausdrücklich verboten ist[8]! Bekanntlich empfängt auch die Paradiesesschlange ihre selbständige Strafe[9], und der sogenannte Noahbund bestimmt, daß vergossenes Menschenblut auch an Tieren zu rächen sei[10]. Man wird zur Erklärung hinzuzunehmen haben, daß für den antiken Menschen, zumal den Bauern, die Grenzlinien zwischen Mensch und Tier so wie so nicht so scharf gezogen sind[11].

Die objektive Fassung der Schuld, die sich im obigen ausspricht, wurzelt im letzten Grunde in der uralten Vorstellung, daß das Böse eine Art kontagiösen Infektionsstoffes sei, der die Vernichtung von allem notwendig macht, was als

---

[1]) I. Sam. 14. [2]) I. Mos. 20 1 ff.

[3]) Vgl. G. Förster, Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung, 1900, S. 49.

[4]) III. Mos. 20 15 f. [5]) II. Mos. 21 28. [6]) Siehe oben S. 198.

[7]) Abergläubisches spielt auch sonst in die Strafgerichtsbarkeit hinein. So, wenn es heißt, daß die Leiche des gehängten Verbrechers nicht über Nacht am Baume hängen bleiben soll (V. Mos. 21 22 f.), eine Bestimmung, deren ursprüngliches, vom Gesetzgeber freilich nicht mehr erkanntes Motiv wiederum die Furcht vor der umgehenden Seele ist.

[8]) II. Mos. 21 28. Hier spielen noch religiöse Motive in die Rechtsstrafe hinein.

[9]) I. Mos. 3 14 f. [10]) I. Mos. 9 5.

[11]) Man beachte in dieser Hinsicht auch die Fürsorge des Bundesbuches für Rind, Esel und Kleinvieh (Pferd und Kamel werden bezeichnenderweise nicht genannt).

sein Träger erkannt wird. Daraus wird verständlich, warum die oben erwähnte Bestrafung Achans zugleich die Verbrennung seiner Habe in sich schließt. Besonders hat ein solcher Gesichtspunkt in der Auffassung nachgewirkt, daß das Land als solches durch das Vergehen verunreinigt werde und eine Reinigung erheische, wie sie am besten durch das Blut geschehen kann[1]. Bei dieser Auffassung erscheint als eigentlicher Zweck der Strafe die Austilgung des Bösen, und er ist lange der herrschende geblieben[2]. Daneben kennt man wohl den der Abschreckung[3].

Natürlich verleugnen die israelitischen Rechtsgrundsätze keinen Augenblick die Gesellschaft, in deren Mitte sie entstanden und aufgestellt sind, und der gesellschaftliche Unterschied von Israel und Babel, dem Babel Hammurapis, dessen Volk schon ganz der Naturalwirtschaft entwachsen und Handelsvolk geworden war[4], bedingt die Unterschiede der Gesetzgebung hüben und drüben. Die Gesellschaft, die z. B. das Bundesbuch, die älteste israelitische Gesetzeskodifikation, vielleicht aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert, voraussetzt, lebt noch in ländlich und bäuerlich einfachsten Verhältnissen. Von einer eigentlichen Städtekultur scheint nichts durch, — offenbar befindet man sich auf nordisraelitischem Boden. Man ist höchstens in den ersten Anfängen der Geldwirtschaft. Der Handel spielt keine Rolle, Schuld- und Kreditwesen stecken in den Kinderschuhen. Ein starkes Gemeingefühl verbindet die Volksgenossen. Es ist die Zeit, in der noch die Sitte eine Macht ist: „So tut man nicht in Israel“[5] — das ist der Gesichtspunkt, nach dem man Recht und Unrecht beurteilt. Namentlich ist diese Sitte streng in der Wahrung von Zucht und Ansehen der Familie. Die Autorität von Vater und Mutter steht hoch in Ehren. Besonders schwer werden Verletzung der kindlichen Pietät und blutschänderische Vergehen geahndet. Im übrigen fällt in der Behandlung dieser Unkeuschheitsdelikte das starke Vorwiegen gerade rechtlicher Gesichtspunkte auf. Z. B. wird die Verführung einer Jungfrau im Bundesbuch im Zusammenhang der Vermögensschädigungen abgehandelt[6]. Begreiflicherweise: wer ein Mädchen antastet, tastet ihres Vaters Besitz an. Ebenso macht sich, wer mit einer verheirateten Frau Verkehr pflegt, eines Eingriffs in das Eigentum ihres Mannes schuldig[7]. Auch das sonstige Besitztum, das bewegliche wie das unbewegliche, wird mit besondern sichernden Maßregeln umgeben. Das teilt das israelitische Recht mit dem Rechte vieler alter Völker, daß die einzig in Betracht kommenden Kapitel des Zivilrechtes sich auf die Konstitution der Familie und den Schutz des Eigentums beziehen[8]. In letzterer Hinsicht ist schon die oben erwähnte Steigerung des Vergeltungsprinzipes in der Wiedererstattung von Gestohlenem lehrreich. An sich nämlich möchte es als eine Laxheit in der Beurteilung von Eigentumsvergehen erscheinen, daß Raub und Diebstahl zunächst nur zivilrechtliche Ansprüche des Geschädigten nach sich ziehen[9]. Das ist offenbar ein

[1]) Vgl. V. Mos. 21 1 ff., IV 35 33, II. Sam. 21.

[2]) V. Mos. 13 6 und oft; III 18 24 ff. u. a. Vgl. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie I S. 335.

[3]) V 13 12, 17 13 u. a. [4]) Vgl. oben S. 32. [5]) Vgl. II. Sam. 13 12.

[6]) II. Mos. 22 15 f. Vgl. Küchler, Hebräische Volkskunde, 1906, S. 34.

[7]) Siehe oben S. 111.

[8]) Vgl. Dareste, Études d'histoire du droit 1889, S. 37 f.

[9]) Den Mangel einer prinzipiellen Unterscheidung von Kriminal- und Zivilrecht

Nachklang aus der Nomadenzeit, wo diese Vergehen zu den fast naturnotwendigen Alltäglichkeiten gehören[1], und es ist unverkennbar, wie hier israelitische Rechtsauffassung den nomadischen Verhältnissen noch näher steht als das Gesetz Hammurapis, das den Raub ohne weiteres[2], den Diebstahl in einer ganzen Reihe von Fällen mit dem Tod bestraft[3], es müßte denn schon zehn- bis dreißigfacher Ersatz geleistet werden[4]. So viel strenger ist Hammurapi in der Behandlung des Diebstahls als das israelitische Gesetz[5]. Immerhin melden sich in den allerdings bescheideneren Steigerungen der israelitischen Vergeltungsansätze[6] die im Interesse der Sicherung der Eigentumsverhältnisse wachsenden Ansprüche und, wie die Erzählung von Achan zeigt[7], kommt mit der Zeit das Bewußtsein auch von der kriminellen Schuld des Diebes zur Auswirkung.

Ein anderer Fortschritt verrät sich in der schon erwähnten Unterscheidung von vorsätzlichem und unvorsätzlichem Handeln im Falle einer Tötung[8], worin sich die Berücksichtigung der Motive des Handelnden und damit eine subjektive Auffassung der Schuld an Stelle der objektiven anbahnt. Dahin gehört, daß der Fall der Vergewaltigung einer Verlobten anders behandelt wird, je nachdem er in der Stadt oder auf freiem Felde vor sich gegangen ist. Dort hätte, wie angenommen wird, die Verlobte Gelegenheit gehabt, sich durch Schreien der Tat zu entziehen, hier dagegen nicht. Dementsprechend wird sie im ersten Fall wie der Vergewaltiger bestraft, während sie im zweiten straffrei ausgeht[9]. Hand in Hand mit dieser Berücksichtigung des subjektiven Momentes geht naturgemäß eine zunehmende Wertung menschlicher Verantwortlichkeit: wenn ein Stier jemanden totstößt, ist zu untersuchen, ob dem Besitzer bekannt war, daß der Stier stößig sei, und ob er in diesem Fall die nötigen Sicherungsmaßnahmen getroffen habe. Seine Saumseligkeit trägt ihm den Tod, bezw. für den Fall, daß der Gestoßene Sklave oder Sklavin war, eine Geldbuße ein, während er im andern Fall abgesehen davon, daß er den Stier verliert, straflos ausgeht[10]. Von selber drängt sich gerade bei diesen Bestimmungen wieder die Parallele des Gesetzes Hammurapis auf, wenn es auch in der Strafzumessung zum Teil abweicht[11].

Was aber das Bundesbuch mit ihm gemein hat, ist der ganze Stil: hier wie dort eine sich entwickelnde Kasuistik der Gesetzesbestimmungen. Es wird von

---

verrät auch die Bestimmung, daß wenn ein Sklave den Schlägen der Hand seines Herrn nicht gleich erliegt, sondern erst nach ein bis zwei Tagen an ihren Folgen stirbt, sein Herr straflos ausgehen soll, weil der Sklave sein um Geld erkauftes Eigentum sei (II. Mos. 21 21, vgl. Holzinger zur Stelle).

[1]) Vgl. Küchler, a. a. O. [2]) § 22.

[3]) §§ 6–10. 34. [4]) § 8.

[5]) Vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie[2], S. 294. [6]) Siehe oben S. 201.

[7]) Dabei ist allerdings nicht zu übersehen, daß die Beute, an der sich Achan vergreift, zu dem Gott geheiligten „Banne" gehört.

[8]) II. Mos. 21 12 ff., V 19 1–13, IV 35 16–29.

[9]) V. Mos. 22 23 ff. [10]) II. Mos. 21 28 f. 32.

[11]) §§ 250–252: „Wenn ein Rind beim Gehen auf der Straße einen Menschen stößt oder tötet, so soll diese Rechtsfrage keine Anspruchserhebung zulassen. Wenn das Rind jemandes stößig ist, und wenn man den Fehler des Rindes, daß es stößig ist, seinem Besitzer angezeigt hat, er aber die Hörner des Rindes nicht abschneidet und dasselbe nicht festbindet: wenn selbiges Rind einen Freigeborenen stößt oder tötet, so soll er eine halbe Mine Silber bezahlen. Wenn das Rind den Sklaven jemandes tötet, so soll er eine drittel Mine Silber bezahlen."

Fall zu Fall unterschieden. So ist z. B. schuldlos, wer in der Notwehr handelt[1], wenigstens des Nachts. Aber wie, wenn die Sonne bereits schien[2]? Man sieht hier förmlich die Rechtssätze aus der lebendigen Praxis mit der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Einzelfälle herauswachsen, und diese kasuelle Entstehung schlägt sich in der Formulierung nieder: wenn Männer mit einander streiten und es geschieht dabei dies und das, so soll folgendes eintreten[3]. Von hier ist nur ein Schritt, die einzelnen verwandten Fälle in eine systematische Ordnung zu bringen, bei der es zu einer genauen Gliederung von Unterfällen unter einen Hauptfall kommt. Dieser Art ist gleich der Anfang des Bundesbuches[4]: wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, ... so soll er im siebenten Jahr frei werden: a) ist er ledig gekommen, so soll er allein frei werden; b) war er verheiratet, so soll sein Weib mit ihm frei werden; c) hat er erst im Hause seines Herrn von diesem eine Sklavin zur Frau bekommen — und es sind aus dieser Ehe vielleicht Kinder vorhanden — aa) so wird er allein frei, wenn er von seinem Freiheitsrecht Gebrauch machen will, bb) so bleibt er auf immer seines Herrn Sklave, wenn er aus Liebe zu ihm und zu Frau und Kindern zu bleiben vorzieht.

Es ist aber doch immer nur ein beschränkter Teil israelitischen Rechtes, der durch den Wortlaut des Buchstabens geregelt wird, und man gewinnt den Eindruck, daß es als Ganzes dem Richter von vornherein weitesten Spielraum gewährte. Je mehr das geschriebene Gesetz offen ließ, um so mehr kam auf die Person des Richters an. Nicht umsonst wetteifern die Propheten und das Gesetz selber, richterliches Verantwortungsgefühl zu schärfen[5].

Im übrigen durchweht das israelitische Rechtssystem ein Zug der Milde und der Humanität. Er ist schon im Bundesbuch nicht zu verkennen[6]. Erst recht bildet er den Ruhm der deuteronomischen Gesetzgebung, die nicht müde wird, den Schutz von Witwen, Waisen, Hilfsbedürftigen aller Art zu verkünden[7]. Materiell freilich gehört die deuteronomische Gesetzgebung mehr auf Seiten der Religion als des Rechtes. Das Hauptanliegen des Gesetzgebers ist die Forderung der Zentralisation des Kultes nach Jerusalem. Dieses Grundgesetz hat aber auch rein rechtliche Folgen: z. B. wollte mit der Aufhebung der außerjerusalemischen Heiligtümer, die zugleich Asyle gewesen waren, die Asylfrage neu geregelt sein. Der Gesetzgeber löste sie durch die Bestimmung, daß drei gut zugängliche Städte als Asylstädte auszusondern seien[8]. Ihre Zahl wurde in der Folgezeit auf sechs erhöht[9].

Die gepriesene Humanität der israelitischen Gesetzgebung hatte aber ihre Grenzen; es wäre verkehrt, sie im Sinne allgemeiner Menschlichkeit fassen zu wollen. Das Deuteronomium selber hat nicht am wenigsten dazu beigetragen, den Gegensatz von Israel und Nichtisrael zu verschärfen, dadurch daß es die nationale Unterschiedenheit mit einer religiösen verkoppelte[10]. Darin hat auch

---

[1]) Vgl. Hammurapi § 21. [2]) II. Mos. 22 1 f.
[3]) II. Mos. 21 18 f.; dazu wieder eine genaue Parallele bei Hammurapi § 206.
[4]) II. Mos. 21 2 ff. [5]) II. Mos. 23 2 f. 7 f., III 19 15. 35; Jes. 1 17 u. s. f.
[6]) Siehe z. B. II. Mos. 21 22 (Schutz der Schwangern), vgl. Hammurapi § 209 f.; II. Mos. 23 4 (Schutz der Tiere des Feindes).
[7]) V. Mos. 14 28 f., 16 11. 14, 24 17, 26 11 f., 27 19.
[8]) V. Mos. 19 2 f. [9]) IV. Mos. 35 13 f. [10]) Vgl. V. Mos. 4 8, 26 19.

die verschiedene rechtliche Behandlung des Volksgenossen und des Volksfremden, in der sich israelitisches Recht von dem eines Hammurapi wesentlich unterscheidet, ihren Grund[1].

Einen relativen Abschluß dieser Entwickelung stellt der sogenannte Priesterkodex (in der Mitte des fünften Jahrhunderts) durch eine Art Synthese der widerstrebenden Tendenzen dar. Einerseits schließt er auf Grund der heiligen Verfassung, als die er sich für die Gemeinde darstellt, Israel von Nichtisrael vollends ab. Er vertieft damit die Kluft zwischen beiden. Zugleich aber schlägt er die Brücke, über welche Nichtisraeliten, sofern sie wenigstens unter Israel wohnen, wenn nicht zur vollen bürgerlichen[2], so doch zur religiösen Gleichstellung gelangen. Dazu gehört nur als Bedingung die Übernahme des Gesetzes, womöglich mit Einschluß der Beschneidung.

In der Verbindung von Recht und Religion wird man überhaupt die spezifische Eigenart der israelitischen Rechtsentwickelung zu sehen haben[3]. Dabei darf man freilich nicht übersehen, daß auch Hammurapi sein Gesetz aus der Hand eines Gottes empfängt. Trotzdem ist der Zusammenhang von Recht und Religion hüben und drüben ein ungleicher, so wahr Jahve ganz anders ein Gott des Rechtes und der Sittlichkeit ist als der babylonische Schamasch. Aber die tiefere Erkenntnis und Anerkennung von Jahves rechtlichem und sittlichem Charakter war zeitlicher Entwickelung unterworfen, und so unrichtig es wäre, die höchste Durchdringung von Recht und Religion an den Anfang der Entwickelung stellen zu wollen, so wenig läßt sich verkennen, daß sie an ihrem relativen Ende (im Priesterkodex) einer Gefahr, die sich mit zunehmender Gesetzlichkeit nur allzu leicht verbindet, nicht völlig entging. Es ist die Gefahr, daß wo man sich in Tun und Lassen Gott gegenüber ausschließlich durch ein ausgebildetes äußeres Gesetz gebunden weiß, sich die Unterschiede von großen und kleinen Dingen im Gesetz unwillkürlich verwischen. „So jemand das ganze Gesetz hält und fehlt in einem Stück, der ist es ganz schuldig“[4]. Es gibt z. B. zu denken, daß in Verschärfung eines früheren Gebotes[5] der Umgang mit der Menstruierenden schließlich mit der Todesstrafe beider Fehlbaren belegt wird[6], als stünde ihr Vergehen auf gleicher Stufe mit Mord oder was immer todeswürdige Verbrechen sind! Die vollkommenste Durchdringung von Recht und Religion wird man bei den großen Propheten finden, anzufangen mit Amos. Aber was sie in dieser Hinsicht verkündeten, war weniger Wirklichkeit als Protest *gegen* die Wirklichkeit und blieb ideale Forderung.

2. Das Wissen.

Was sich über Israels Wissen aussagen läßt, ist fast mehr als spärlich. Das hat seinen Grund weniger darin, daß wir über diese Dinge nur ungenügend unterrichtet sind, als darin, daß Wissen, theoretisches Wissen, tatsächlich kaum

---

[1]) Vgl. z. B. V. Mos. 23 21. Ausführlicheres darüber s. in meinem Buche: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896.

[2]) Nach dem Gesetz (III. Mos. 25 23–31) kann es der Gêr (= der in Israel wohnende Fremde) bloß zum Besitz eines Hauses in einer ummauerten Stadt bringen (vgl. das in der vorigen Anmerkung genannte Werk, S. 166 f.).

[3]) Daher im Bundesbuch die enge Vermengung von jus und fas.

[4]) Jak. 2 10; vgl. Mtth. 5 19. [5]) III. Mos. 15 24. [6]) III. Mos. 20 18.

eine Rolle spielte. So oft man das Verbum findet, das man mit „wissen" übersetzt, so gehören seine Objekte nicht theoretischer oder wissenschaftlicher Erkenntnis an. Auch mit dem Gottesnamen verbunden, bezeichnet es durchaus praktische Gotteserkenntnis. Und wenn es ein Wissen gibt, das ein wirkliches Eindringen in die Dinge und ihren geheimnisvollen Zusammenhang bedeutet, so ist es dem Menschen zu hoch und ist ausschließlich Gott vorbehalten: das ist der Sinn jener großen Gottesrede an Hiob, durch die dieser zur Selbstbescheidung geführt werden soll, um schließlich die Hand auf seinen Mund zu legen[1].

Auch wer sich seiner Weisheit rühmt[2], rühmt sich nicht dessen, daß er von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der aus der Mauer hervorwächst[3], mit botanischer Fachgelehrsamkeit reden kann, sondern von ihrer symbolischen Verwendbarkeit für menschliches Handeln. Die Weisheit ist ganz und gar praktischer Natur. Auch die eingehenden Beschreibungen vom Strauß[4], Krokodil[5] und Nilpferd[6] stehen nur im Dienste eines Lobpreises göttlicher Übermacht.

Nun ist freilich versucht worden[7], auch Israel zum Teilhaber einer Astralwissenschaft zu machen, die, von Babel ausgegangen, den ganzen vorderen Orient wo nicht einen größern Umkreis in ihren Bann gezogen hätte. Das Irreführende daran ist vor allem die Bezeichnung „Wissenschaft", wo es sich zum größern Teil um Vorstellungsbilder handelt, die aus sehr naiven Phantasien emporgestiegen sind. Die Phantasie geht naturgemäß vom einzelnen aus. Woher z. B. der Regen? Offenbar aus himmlischen Behältern, die für gewöhnlich verschlossen sind. Diese Behälter denkt man sich nach Art der irdischen. Auf Erden wird Wasser in Schläuchen aufbewahrt. Dementsprechend muß es auch Gott (denn daß bei alledem persönliche Mächte im Spiele sind, ist selbstverständliche Voraussetzung) in Schläuchen zusammenfassen. Legt er sie um, so regnet es[8]. Daran ist nichts wunderbares; wunderbarer schon, daß diese Schläuche nicht reißen[9]. Oder sind die Regenwolken zerrissene Schläuche, deren Inhalt ausfließt[10]? Vielleicht aber liegt die Sache überhaupt anders: hinter und über dieser sichtbaren Himmelsdecke ist Wasser im Überfluß[11], und Gott braucht durch sie hindurch nur einen Weg anzulegen, eine Art himmlischer Wasserleitung[12], oder eine Luke des Himmels zu öffnen[13], um es auf Erden strömen zu lassen. So oder so ist die Himmelsdecke offenbar aus festem Stoff, die Frage ist nur, aus welchem Material. Nach einer weit späteren Stelle[14], durch die aber ältere Gedanken hindurchscheinen mögen, haben die Erbauer des Turmes von Babel den Versuch gemacht, den Himmel mit einem Bohrer anzubohren, um zu sehen, ob er tönern oder ehern oder eisern sei[15]. An sich ließ sich ja wohl auch an einen zelttuch-[16] oder feinern

[1]) Hi. 38–42$_6$ vgl. Kap. 28. [2]) Vgl. Jer. 9$_{22}$. [3]) I. Kön. 5$_{13}$.
[4]) Hi. 39$_{13–18}$. [5]) Hi. 40$_{25–41}$. [6]) Hi. 40$_{15–24}$. [7]) Vgl. oben S. 93.
[8]) Hi. 38$_{37}$, vgl. Duhm im Kommentar zu Ps. 104$_{13}$. [9]) Hi. 26$_8$.
[10]) Vgl das arabische wahâ, das sowohl das Zerreißen des Schlauches als den Wolkenbruch bedeutet (Jacob, Altarabisches Beduinenleben^2, S. 5).
[11]) Ps. 29$_3$, 33$_7$ u. a.
[12]) Charakteristischer Weise ist Hi. 38$_{25}$ der Ausdruck gebraucht, der Jes. 7$_3$ u. a. als Bezeichnung einer jerusalemischen Wasserleitung dient.
[13]) I. Mos. 7$_{11}$ in der Sintflutgeschichte. [14]) Griechische Baruchapokalypse 3.
[15]) Hi. 37$_{18}$ scheint der Himmel einem Metallspiegel verglichen zu werden. Aus Stahl denkt ihn sich der persische Bundehesch (30$_5$).
[16]) Ps. 104$_2$; vgl. das „Ausspannen wie ein Zelt" Jes. 44$_{24}$; Hi. 9$_8$.

florartigen[1] Stoff denken[2]. Wie er dann allerdings größere Wassermengen tragen könne, ist unerfindlich. Aber das gerade ist für diese kosmologischen Vorstellungen charakteristisch, daß sie in bunter Mannigfaltigkeit durcheinandergehen und auf einen einheitlichen Zusammenhang der einzelnen Elemente kaum Bedacht genommen wird. So haben die einzelnen Atmosphärilien, Schnee und Hagel[3], Sturm und Winde[4], Morgenröte[5] usw., ihre besondern Kammern und Speicher, aus denen sie Gott zu gegebener Zeit nach seinem Willen entläßt, ohne daß man sich über die genauere Lokalisation dieser verschiedenen Vorratsräume[6] und ihr Verhältnis zu einander Gedanken machte. Zwischen hinein können einmal die Kammern, die das himmlische Manna enthalten, ihren Inhalt ausleeren[7]. Auch der Tau kommt vom Himmel auf Erden[8], und man weiß von seinen belebenden Wirkungen zu erzählen[9]. Überhaupt wird eine weitgehende Einwirkung der Himmelskörper auf die Erde, besonders auf die Fruchtbarkeit, die vegetabilische wie die animalische, angenommen: vom Mond hängt der Wurf der Tiere ab[10]. Himmel und Erde sind auch gar nicht so weit von einander entfernt: die Vögel fliegen schon am Himmelsgewölbe dahin[11], und wenn Gott vom Himmel auf Erden niederblickt, so sieht er die Menschen etwa so klein wie Heuschrecken[12]. Übrigens denkt man sich den Himmel entsprechend der Fülle dessen, was er zu enthalten hat, mehrschichtig oder nimmt eine Mehrheit von Himmeln an[13].

Daß der Verfasser der Schöpfungsgeschichte des ersten Blattes der Bibel das Licht vor Sonne und Mond geschaffen sein läßt, darf nicht wundernehmen. Er stellt es sich von der Sonne unabhängig vor, offenbar als feinen Stoff, der, gleich wie andererseits die Materie der Finsternis, von besonderer Wohnstätte ausgehend[14] Sonne und Mond so gut wie die Erde einhüllt. Aber Sonne und Mond werden auch gerne persönlicher gefaßt, die Sonne als junger Held, der allmorgendlich aus seiner Kammer hervorgeht und sich freut zu laufen seine Bahn[15]. Oder man erinnert sich des Mythus von der Sonne, die nachtsüber im Meerungeheuer weilt, bis sie mit Tagesanbruch, während es noch schläft, ihm entflieht[16]. Die aufsteigende Morgenröte ist beflügelt[17], und wenn von ihren Wimpern die Rede ist[18], so denkt man an ein menschenartiges Wesen, nach dem Geschlecht, das das Wort im Hebräischen hat, an einen Jüngling. Auch der Mond hat seine besondere Wohnung[19]. Und in der Fassung der Sterne wird deutlich, wie fließend die Grenzen zwischen dem sichtbaren dinglichen Objekt und dem es als seine Behausung durchwaltenden Sterngeist sind: die Morgensterne jubeln der

---

[1]) Jes. 40 22.
[2]) Daher läßt sich der Himmel wie ein Buch zusammenrollen: Jes. 34 4.
[3]) Hi. 38 22. [4]) Ps. 135 7; Hi. 37 9; Jer. 10 13, 51 16. [5]) Hi. 38 12.
[6]) Was Hi. 9 9 die Kammern des Südens sind, weiß man nicht. [7]) Ps. 78 23 f.
[8]) Es gibt besondere Tauwolken Jes. 18 4. [9]) Jes. 26 19.
[10]) V. Mos. 33 14 im gegenwärtigen Text, der freilich vielleicht nicht der ursprüngliche ist.
[11]) Daher die ständige Wendung: „Vögel des Himmels". [12]) Jes. 40 22.
[13]) V. Mos. 10 14; I. Kön. 8 27; Ps. 148 4 u. a. [14]) Hi. 38 19, 26 10. [15]) Ps. 19 6.
[16]) Hi. 3 8. Wer das Meerungeheuer zu wecken vermag, macht, daß es die Sonne an ihrer Flucht, d. h. am Aufgang hindert (s. H. Schmidt, Jona 1907, S. 90).
[17]) Ps. 139 9. [18]) Hi. 3 9. [19]) Hab. 3 11.

Schöpfung zu[1], und Gott kann den Sternen befehlen wie ein Fürst seiner Truppe; als Heer organisiert kämpfen sie aus ihren Bahnen[2]. Jeden kennt Gott mit Namen, und wenn er sie ruft, bleibt keiner aus[3]. Man kannte auch menschlicherseits einige mit Namen[4], den großen Bären, Orion und die Plejaden. Aber „wissenschaftlich" war damit nichts gewonnen. Die Namen sind nicht einmal mit Sicherheit zu identifizieren, und wenn von den Banden und Stricken des einen oder andern gesprochen wird[5], so sieht man nur, daß die Kenntnisse, die man mit ihnen verband, sich viel mehr auf dem Boden unkontrollierbarer Sagen oder Mythen als nüchternen Wissens bewegten.

Das Mythologische ist auch in der Auffassung der Gewittervorgänge nicht ganz abgestreift. Der Donner ist die Stimme Jahves[6], sein Brüllen gleich einem Löwengebrüll[7], und die Blitze sind die Pfeile seines Bogens[8]. Ist das Unwetter vorüber, so lehnt er seinen Bogen in die Wolken. Da ist er jetzt noch jedermann als Regenbogen sichtbar[9]. Bewundert wird am Blitz, daß er trotz seiner gezackten Linie sein Ziel nicht verfehlt[10]; offenbar gibt es dafür bestimmte Wege[11].

Das Himmelsgewölbe ruht auf der Erde auf[12]. Dazu bedarf es der Stützen, und das sind die Berge, welche am Horizont den Himmel tragen[13]. Was diesen „Säulen des Himmels" ihre Festigkeit verleiht, ist ihre tiefe Wurzelhaftigkeit[14]. Aber in der Erde können ihre Wurzeln nicht liegen. Dazu steht sie selber zu wenig fest. Es genügt, daß Gott sie anblickt, um sie ins Schwanken zu bringen[15] — man kannte ja in Palästina die Erdbeben aus der Nähe[16]. Wenn man da wie in einem Schiffe geschaukelt wurde, war es nicht tatsächlich so? Die Erde schien ja doch nur auf dem weiten Weltenozean zu schwimmen. Begab man sich an die Grenzen des Festlandes, so blickte man aufs unendliche Meer, das sie umsäumte. Und mußte nicht auch unter der Erde Wasser sein, stieß man doch beim Graben auf Wasser[17]? Und woher sonst nahmen die Quellen ihren Ursprung? Sie brauchten nur richtig aufzubrechen, um die Erde zu überfluten[18]. Aber wenn so der Weltenozean die Erdenscheibe trug[19], was gab ihr ihre Stetigkeit? Denn trotz allem stand man unter dem Eindruck einer wenigstens relativen Festigkeit der Erde[20]. So ließ man die Säulen, die den Himmel trugen, zugleich die Erde halten[21]. Dazu mußten sie mit ihren Wurzeln bis auf den

[1]) Hi. 38 7. Sie sind hier also älter als nach I. Mos. 1 14 ff.
[2]) Richt. 5 20. [3]) Jes. 40 26; Ps. 147 4.
[4]) Vgl. Schiaparelli, Die Astronomie im Alten Testament 1904. In diesen Dingen weiß übrigens der Beduine vielleicht z. T. besser Bescheid als der Angesessene. So antwortet ein Araber auf die Frage, woher er in der Sternkunde so erfahren sei: „Wer ist es, der nicht die Pfeiler seines Hauses kennt"? (s. Jacob, a. a. O., S. 207).
[5]) Hi. 38 31. [6]) Hi. 37 2. 4 und oft. [7]) Am. 1 2, vgl. 3 8.
[8]) Hab. 3 11; Ps. 18 15, 77 18. [9]) I. Mos. 9 13 ff. [10]) Hi. 37 12 f.
[11]) Hi. 28 26, 38 25.
[12]) Vgl. Hi. 26 10. Nach dieser Stelle ist außerhalb der Schnittlinie Finsternis.
[13]) Hi. 26 11. [14]) Hi. 18 4, 9 5. Daher ist ein Glaube, der Berge versetzt, ein sprichwörtlich starker Mtth. 17 20; I. Kor. 13 2. [15]) Ps. 104 32.
[16]) Siehe oben S. 8 f. [17]) Vgl. IV. Mos. 21 17. [18]) I. Mos. 7 11; Jes. 24 18.
[19]) Ps. 24 2, 136 6. [20]) Ps. 24 2, 93 1, 104 5; Spr. 8 29.
[21]) I. Sam. 2 8; Ps. 75 4; Hi. 9 6. Abweichend ist der Hi. 26 7 ausgesprochene Gedanke, daß die Erde über dem Nichts aufgehängt sei.

Boden des unterirdischen Ozeans hinabreichen[1]. Im übrigen wurde dieser Ozean, noch in halbmythischer Auffassung, gerne als rebellisches Wesen gedacht, das nichts lieber wollte als die Erde verschlingen und den Himmel stürmen. Darum mußte Gott einst sein ungestümes Drängen mit Tor und Riegel einschließen und ihm eine Grenze ausbrechen, an der sich seine stolzen Wellen legen[2]. So geschah es in den Tagen der Schöpfung[3].

Das alles führt auf ein dreigeteiltes **Weltbild**: der Himmel oben, die Erde unten, das Wasser unter der Erde[4]. Der Israelit hat dieses Weltbild mit den Babyloniern gemein[5]. Natürlich steht darin die Erde im Mittelpunkt. Das Unterste im Bild ist der Grund des Urmeeres[6]. Aber der Hebräer kennt etwas, was noch tiefer liegt[7] (und das zeigt aufs neue die Unausgeglichenheit der Vorstellungen): „Unter dem Wasser und seinen Bewohnern“[8] ist die Unterwelt mit ihren Schatten. Das hieße, daß man sie noch unter dem Urmeere zu suchen hätte. Damit reimt sich nun allerdings nicht, daß die Erde nur ihren Mund aufzutun braucht, um Übeltäter in Scheol (= die Unterwelt) fahren zu lassen[9], oder daß Verstorbene bloß aus der Erde emporzusteigen haben, um zu erscheinen[10]. Aus solchen Widersprüchen geht hervor, wie wenig Gewicht man darauf legte, zu einer zusammenfassenden Auffassung des Weltganzen zu kommen. Bezeichnenderweise fehlt der hebräischen Sprache schon das Wort für „Welt“. Man sagt, wo man sie bezeichnen will, „Erde und Himmel“[11] oder später „Himmel und Erde“[12], und man kommt von bildlichen Ausdrucksweisen nicht los. So stellt sich der Dichter des großen alttestamentlichen Naturpsalmes[13] die Welt als kunstvoll gebautes Haus vor.

Für die **geographischen und ethnologischen Kenntnisse** der Israeliten wird man sich naturgemäß in erster Linie an die berühmte Völkertafel der Genesis[14] halten. Sie ist nicht einheitlich, sondern aus einer etwa dem neunten und einer dem fünften Jahrhundert angehörigen Quelle zusammengearbeitet. Die Absicht beider Autoren, des Jahvisten wie des Verfassers des Priesterkodex, läuft auf dasselbe hinaus, die gesamte Menschheit in einer genealogischen Übersicht zusammenzufassen[15]. Der Gesichtskreis des spätern Verfassers ist naturgemäß weiter als der des früheren; aber beschränkt ist er in beiden Fällen. Es konzentriert sich so ziemlich alles um die Ostseite des mittelländischen Meeres. Im Norden reicht die Völkerschau bis Armenien, im Osten bis zu den Elamitern, im Süden bis zu den Äthiopiern und Südarabern. Wenn im Westen bei der Nennung von Tarteſſus[16] an Tarsis in Spanien zu denken ist, so konnten die Israeliten von dieser Stadt als phönizischer Kolonie, mit der das Mutterland einen regen Handelsverkehr unterhielt[17], wohl einige Kunde haben.

---

[1]) Ps. 46 3. [2]) Hi. 38 8. 10 f.; Spr. 8 29.
[3]) Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895. [4]) Vgl. II. Mos. 20 4.
[5]) Vgl. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890.
[6]) Ps. 18 16; Hi. 38 16. [7]) Hi. 11 8. [8]) Hi. 26 5, vgl. 38 16 f.
[9]) IV. Mos. 16 32 f. [10]) I. Sam. 28 13. [11]) So der Jahvist I. Mos. 2 4 b.
[12]) So der Priesterkodex I. Mos. 1 1, 2 4 a. [13]) Ps. 104. [14]) I. Mos. 10.
[15]) Wenn einzelne Völker, die den Verfassern bekannt sein mußten, wie Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. a. fehlen, so hat das vermutlich seinen Grund darin, daß sie nach Meinung der Verfasser erst später als zu dem von ihnen zur Mitteilung der Völkertafel gewählten Zeitpunkt entstanden. [16]) I. Mos. 10 4. [17]) Vgl. Hes. 27 12. 25 und oben S. 153.

Die Umdeutung alles Ethnologischen in Genealogie, als wäre jedes Volk, jede Stadt nur durch Wachstum einer Familie entstanden, hat etwas überaus Kindliches. Es ist das Produkt des mythischen Denkens, das alles Bestehende, die sozialen Verbände so gut wie die Gegenstände der Außenwelt, als durch Zeugung entstanden zu begreifen sucht[1]. Über aller kindlichen Unreife, die in diesem Unternehmen liegt, wird man freilich den großen Gedanken nicht verkennen dürfen, daß die Menschheit im letzten Grunde eine sei, und man mag schon in der bloßen Frage nach dem Ursprung der verschiedenen Völker die ersten Regungen eines wissenschaftlichen Triebes sehen. Aber die wissenschaftliche Unzulänglichkeit der Resultate, zu denen, auch was das Einzelne angeht, dieser Trieb führte, ist einfach anzuerkennen. Z. B. weiß man heute, daß Elamiter und Lyder nicht auf Seiten Sems gehören[2], so wenig wie die Kanaaniter auf Seiten Hams im Gegensatz zu Sem[3]. In diesem letzten Fall wird der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen sein: man wollte israelitischerseits nicht den gleichen Stammvater wie der verfluchte Kanaaniter haben! Bei Kusch (= Äthiopien) fällt die nahe Verbindung mit arabischen Stämmen auf[4]. Es scheint, als habe man einen geographischen unmittelbaren Zusammenhang Arabiens mit Äthiopien, d. h. Oberägypten angenommen. Man hatte also von der Landkarte der Grenzen Asiens und Afrikas, wiewohl sie vom eigenen Lande nur relativ entfernt lagen, höchst unklare Vorstellungen. So wird es dem Erzähler der Paradiesesgeschichte möglich, den Fluß Gihon, den er auf dieselbe Quelle wie Euphrat und Tigris zurückführt, das ganze Land Kusch umfließen zu lassen[5], als wäre der Nil — mit ihm identifiziert spätere Tradition[6] begreiflicherweise den Gihon — asiatischen Ursprungs! Zu dieser phantastischen Geographie gehört der Götterberg im äußersten Norden, von dem man sich offenbar allerhand zu erzählen wußte[7]. Daß man ihn im Norden suchte, scheint Erbe aus dem gemeinsamen Besitz zu sein, den man mit den südlich von den ungeheuren Gebirgen Mittelasiens hausenden Rassen teilte[8]. Als die Mitte der Erde, der „Nabel der Welt", gilt natürlich das eigene Land[9], und Jerusalem ist in dieser Hinsicht für den Israeliten was Delphi für den Griechen[10]. Nach dem eigenen Land benennt man Himmelsgegenden: das (mittelländische) Meer wird Bezeichnung für den Westen, der „Negeb", d. h. das dürre, trockene Land[11], Bezeichnung für den Süden. Im übrigen ist die Orientierung was sie heißt: Richtung nach Osten, das heißt daß „vorne" den Osten, „hinten" den Westen, „rechts" den Süden, „links" den Norden bezeichnet.

Um kein Haar wissenschaftlicher als die Geographie der Israeliten ist ihr geschichtliches Wissen. Es geht zunächst auf Einzelheiten und kümmert sich nicht um die Zusammenhänge. Vor allem ist es ganz und gar auf das eigene eindrucksvolle Erleben des Volkes abgestimmt, wie es denn auch aus ihm heraus

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I1[3] 1910, S. 35. Vgl. oben S. 85.
[2]) I. Mos. 10[22]. [3]) V. 6. [4]) V. 7. [5]) I. Mos. 2[13].
[6]) Josephus, Altertümer I1[3] vgl. schon Jer. 2[18] LXX.
[7]) Vgl. Jes. 14[13]; Hes. 28[14]; Ps. 48[3].
[8]) Vgl. Duhm im Kommentar zu Jes. 14[13]. [9]) Hes. 38[12].
[10]) Hes. 5[5]. Entsprechend ist nach Jubiläen 8[19] der Sinai der Mittelpunkt der Wüste. [11]) Siehe oben S. 2.

gewonnen ist. Aber hier hat Israel Großes geleistet. Man erlebte die geschichtlichen Ereignisse, deren Träger und Zeugen man wurde, mit Bewußtsein, und das wurde ein Hauptstück der eigenen Kultur, allerdings schon der religiösen; denn im Geschehen sah man die Taten des eigenen Gottes als des lebendigen Schöpfers der Volks- und schließlich der Menschheitsgeschichte, und darin liegt sogar die Eigenart alttestamentlicher Religion[1]. Mit Bewußtsein zieht ein Hosea die Geschichte in den Kreis seiner religiösen Betrachtung, um aus ihr den Nachweis zu führen, wie Jahve Israel aus lauter Liebe zu seinem Eigentum gemacht, wie er es großgezogen und geleitet und wie Israel sich in Untreue von ihm abgewandt habe. Hosea hat in dieser Verwertung der Volksgeschichte geradezu Schule gemacht. Der deuteronomische Gesetzgeber und die am Deuteronomium sich orientierenden „deuteronomistischen" Schriftsteller sind ihm darin treulich gefolgt; auch ein Jeremia mit dem charakteristischen Wort[2]: „Tretet hin an die Wege und seht, fragt nach den Pfaden der Urzeit. Welches ist der Weg zum Glück, daß ihr drauf wandelt und Ruhe findet für eure Seelen"? Diese Erinnerung an die vergangene Geschichte soll durch die Fragen der Jungen an die Alten geweckt und genährt werden[3]; auf dieser lebendigen Tradition beruht das geschichtliche Wissen[4]. Wenn dabei Jahve als Schöpfer der Geschichte aufgefaßt wird[5], so heißt das zugleich, daß sich in ihr sein überlegener Wille und Plan verwirklicht, daß also alle Geschichte einem höheren Zwecke dient und einem göttlichen Ziel zustrebt. Dieser Gedanke einer Teleologie der Geschichte ist der Ruhm israelitischen Geistes. Schon der Jahvist macht seine Geschichtsdarstellung dieser Idee dienstbar mit der Durchführung des Themas, daß Israel allen Hemmnissen zum Trotz über Kanaan Herr werden müsse[6]. Über den Jahvisten geht Jesaja hinaus, wenn er im ganzen weltgeschichtlichen Ringen der Völker nur das Kräftespiel zwischen fleischlichem und geistigem Prinzip entdeckt, überzeugt, daß dem geistigen, das sich für ihn in Jahves Persönlichkeit zusammenfaßt, der endgültige Sieg zufallen müsse[7]. Und wieder läßt sich an einem Deuterojesaja beobachten, wie er Jahve die Natur in den Geschichtsprozeß aufnehmen läßt, um sie seinen geschichtlichen Zwecken, Israel aus dem Exil in sein Land zurückzuführen, ein- und unterzuordnen. Danebenher geht ein anderer Gedanke von nicht minder großer Bedeutung: je mehr Jahve über sein eigen Volk hinauswächst, um so mehr werden die fremden Völker die Organe, die seinen Willen ausführen, und schließlich steigert sich dieser Gedanke zur großartigen Idee der Einheit der Menschheit, als deren Ausdruck wir bereits die Völkertafel zu verstehen versucht haben.

In beiden Gedanken aber, dem der Einheit des Menschengeschlechtes und dem seiner einheitlichen Bewegung zu einem bestimmten Ziel, liegen die Wurzeln für die Idee einer Universalgeschichte[8]. Es bedurfte zu ihrer Verwirklichung

---

[1]) Vgl. des Verfassers Schriftchen: Die Eigenart der alttestamentlichen Religion, 1913. [2]) Jer. 6 16. [3]) V. Mos. 4 32, 32 7; Hi. 8 8. [4]) Joel 1 3; Ps. 78 3 f.

[5]) Siehe oben S. 99. [6]) Ausführlicheres im genannten Schriftchen, S. 21 f.

[7]) Vgl. Duhm im Kommentar zu Jes. 31 3.

[8]) Vgl. A. Merx, Der Einfluß des Alten Testamentes auf die Bildung und Entwickelung der Universalgeschichte in den Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses (zu Hamburg) 1904, S. 195 f.

nur des technischen Mittels einer einheitlichen Chronologie. Auch sie liefert das Alte Testament mit Versuchen, die noch zu besprechen sind, und einer spätern Zeit blieb es vorbehalten, mit dem danielischen Schema der vier Weltreiche den Rahmen zu schaffen, in den noch christliche Geschichtsschreibung bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein den Geschichtsverlauf glaubte einspannen zu können[1].

Neben diesen großen Beiträgen, die Israel zur gesamten spätern Geschichtsauffassung liefert, verschwindet mehr oder minder die Bedeutung einzelner versprengter historischer, kulturhistorischer und antiquarischer Notizen, in der Josephsgeschichte z. B. über Ägyptisches, oder ganzer Ausführungen wie z. B. über den Markt von Tyrus[2], die von Fall zu Fall auf ihren Geschichtswert hin geprüft sein wollen und die, zusammengenommen, uns eine gewisse wenn auch lückenhafte Vorstellung von Israels über seine eigene Geschichte hinausreichendem Geschichtswissen vermitteln. Ihm reiht sich eine Reihe von Kulturſagen an, wie man sie im Kulturland übernahm[3]. Sie beschäftigen sich u. a. mit Ursprung und Geschichte der menschlichen Berufe, z. B. Noah der erste Weinbauer[4], Kain der erste Städtegründer[5] usf.

Als wichtige Angelegenheit wurde das Kalenderwissen gepflegt; denn vom Kalender hing die richtige Feier der heiligen Zeiten ab. Der Erzähler der Schöpfungsgeschichte[6] ist sich bewußt, daß das schon Zweck der Gestirne sei: sie sollen nicht nur Zeichen geben, so wie man astrologisch, zuweilen unter Angst und Schrecken[7], das Kommende aus den Himmelserscheinungen las, sondern die Termine bestimmen, nach denen sich das gesamte Leben, zumal die kultischen Versammlungen, zu regeln haben. Wie das zu geschehen hatte, ist hier nicht im einzelnen zu erörtern[8]. Im allgemeinen zeigt die Entwickelung das Widerspiel der beiden Tendenzen, sich fremden Brauch anzueignen und wiederum in Gegensatz zu ihm zu treten. Darauf möchte u. a. die wechselnde Art der Monatsbezeichnungen[9] und das Schwanken in der Bestimmung des Jahres- wie des Tagesanfangs führen. Jenes hat sich besonders auffällig darin niedergeschlagen, daß der Neujahrstag auf den zehnten Tag und zwar nicht etwa nur des ersten[10] sondern des siebenten[11] Monats fallen konnte, wie er denn schließlich gesetzlich auf den siebenten Monat, wenn auch auf dessen ersten Tag, festgelegt wurde[12].

Als Zeitmesser findet man einmal die Sonnenuhr erwähnt[13]. Da sie nach Ahas genannt wird, liegt die Vermutung nahe, es handle sich um eine auf diesen König zurückgehende Neuerung: er könnte das Instrument aus der Fremde, vielleicht aus Damaskus, eingeführt haben, wo er sich auch durch einen Altar so imponieren ließ, daß er nach seinem Muster einen neuen zu Jerusalem anzufertigen befahl[14]. Wie seine Sonnenuhr konstruiert war, wissen wir nicht. Nur von ihren Stufen ist die Rede. Handelt es sich um einen richtigen Sonnenzeiger,

---

[1]) Vgl. des Verfassers Artikel: Danielbuch in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" I 1909 Sp. 1966. [2]) Hes. 27.

[3]) Vgl. Guthe, Geschichte des Volkes Israel[3] 1914, S. 179. [4]) I Mos. 9 20.

[5]) I. Mos. 4 17. [6]) I. Mos. 1 14; vgl. Ps. 104 19. [7]) Jer. 10 2.

[8]) Näheres s. in den Archäologien; KAT[3] S. 325—332.

[9]) Bald Namen, bald Zählung. Beachte namentlich auch den Wechsel des hebräischen Wortes für Monat (Nowack, I S. 216 f.). [10]) Hes. 40 1. [11]) III. Mos. 25 9.

[12]) III. Mos. 23 23 ff., IV 29 1 ff. [13]) II. Kön. 20 9—11 = Jes. 38 8.

[14]) Siehe oben S. 154.

etwa in Form einer Säule auf einer Erhöhung, zu welcher Stufen hinaufführten, wobei vielleicht anzunehmen wäre, die Säule habe den Schatten ihrer Spitze des Mittags auf die obersten, des Morgens und des Abends auf die untersten Stufen geworfen[1]? Im übrigen behalf man sich zur Zeitbestimmung mehr oder minder relativer Bezeichnungen. Die Zwölfstundeneinteilung ist vielleicht erst nachexilisch[2]. Man rechnete nach Sonnenauf- oder -untergang, nach der Mittagshitze[3] oder der Abendkühlung[4], nach der Zeit der Darbringung des Abendopfers[5], nach der Abendzeit, wenn die Weiber hinauszugehen pflegten, um Wasser zu schöpfen[6], nach den drei Nachtwachen[7] usw.

Und wie im kleinen so im großen bei der Jahresdatierung: „zwei Jahre vor dem Erdbeben"[8], „im Jahr, in welchem der Tartan nach Asdod kam"[9], „im fünften Jahr nach der Wegführung des Königs Jojachin"[10], „im zweiten Jahr nach der Ankunft beim Tempel Gottes zu Jerusalem"[11] usw. Besonders beliebt wurde die Rechnung nach Regentenjahren, unter Umständen nach dem Todesjahre eines Königs[12]. Bei Regentenjahren blieb nur die Unsicherheit, ob vor- oder nachdatiert wurde, d. h. ob das Todesjahr eines Königs zugleich als erstes seines Nachfolgers gezählt[13], oder ob als erstes Jahr das auf das Todesjahr des Vorgängers folgende angenommen wurde[14]. Mögliche Fehlerquellen, die sich aus dieser Verschiedenheit ergeben, wurden noch vergrößert, wo man zur Aufstellung synchronistischer Angaben überging, wie sie unsere Königsbücher für die Könige Israels und Judas aufweisen, z. B. „Joram, der Sohn Ahabs, ward König über Israel im achtzehnten Jahr Josaphats, des Königs von Juda"[15]. Immerhin entwickelte sich aus alledem ein System der Chronologie, für das man dem Redaktor des Königsbuches noch dankbarer wäre, wenn der Wert seiner Angaben nicht durch die Eintragung eines künstlichen Schemas beeinträchtigt würde. Die Zeit von Salomos Tempelbau bis zum Ende des Exils sollte nämlich genau 480 Jahre betragen, um den 480 Jahren zu entsprechen, die angeblich zwischen Auszug aus Ägypten und salomonischem Tempelbau lagen[16]. Die Zahl 480 war besonders lockend, ließ sie sich doch in 12×40 zerlegen. Für die Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zum salomonischen Tempelbau ist denn auch die Zwölfzahl der Generationen von der durchschnittlichen Dauer von 40 Jahren an Hand der alttestamentlichen Angaben fast lückenlos nachzuweisen[17]. Für die folgenden 480 Jahre ergeben sich wenigstens nach dem Chronisten[18] zwölf Hoheprieſtergenerationen: man braucht nur den elf Hohenprieſtern von Azarja,

[1]) Vgl. Kittel im Jesajakommentar zur Stelle.

[2]) Für „Stunde" gibt es im Alten Testament erst im Aramäischen ein Wort (Dan. 3_6 usw.). [3]) I. Mos. 18_1; I. Sam. 11_{11}. [4]) I. Mos. 3_8; Hl 2_{17}.

[5]) I. Kön. $18_{29.\,36}$; Esr. 9_4 f.; Dan. 9_{21}. [6]) I. Mos. 24_{11}.

[7]) II. Mos. 14_{24}; Richt. 7_{19}; I. Sam. 11_{11}. [8]) Am. 1_1. [9]) Jes. 20_1.

[10]) Hes. 1_2. [11]) Esr. 3_8. [12]) Jes. 6_1. [13]) So I. Kön. $15_{25.\,33}$.

[14]) So I. Kön. 15_1 verglichen mit 14_{21}.

[15]) II. Kön. 3_1. Gerade hier zeigt sich ein Widerspruch zu II 1_{17}. Nach dieser Stelle nämlich hätte Joram den israelitischen Königsthron erst im zweiten Jahre Jorams von Juda bestiegen. Das ist aber unrichtig, wenn es stimmt, daß Jorams Vorgänger auf dem israelitischen Thron, Ahasja, im 17. Jahre Josaphats König wurde und zwei Jahre regierte (I 22_{52}) und daß Josaphat 25 Jahre König war (I 22_{42}). [16]) I. Kön. 6_1.

[17]) Auch noch I. Chr. 5_{29} ff. rechnet von Aaron bis zum ersten Tempel zwölf Hohepriester. Die Notiz in V. 36^b gehört hinter 35^a. [18]) I. Chr. 5_{35} ff.

der zuerst im Tempel amtete, bis auf Josadak, der ins Exil wanderte, für die Exilzeit eine Hoheprieſtergeneration zuzuzählen. „Von hier aus fällt nun aber ein eigentümliches Licht darauf, daß auf die nordisraelitische Reihe 240 Jahre fallen, d. h. die Hälfte der 480jährigen Periode“[1]. Verrät schon das etwas von der Künstlichkeit, welche die altteſtamentliche Chronologie beherrscht, so verstärkt sich dieſer Eindruck im Blick auf Folgendes: von Adam bis zum Auszug aus Ägypten ergeben die mitgeteilten Zahlen[2] 2666 Jahre = $26^2/_3$ Jahrhunderte. Ist es Zufall, daß es ausgerechnet die 27. Generation ist, die auf dem Auszug begriffen ist[3]? Als noch lebende werden ihr zwei Drittel der 100 Jahre zugerechnet, die für eine ganze Generation in Rechnung gestellt werden. Daß wo so viel Künstlichkeit das Ganze beherrscht, Künstlichkeit sich auch bis ins Einzelne verfolgen läßt[4], wird nicht Wunder nehmen. Um zu solchen Aufstellungen zu gelangen, bedarf es einer gewiſſen spielenden Leichtigkeit in der Handhabung der einfachsten arithmetiſchen Funktionen. Sie ist dieſen Chronologen ohne weiteres zuzugeſtehen, und wenn man bei ihnen gelegentlich auf eine falsche Addition dreier Posten stößt[5], so liegt es näher, für den Fehler die Textüberlieferung verantwortlich zu machen[6], als sie für so schlechte Rechner zu halten. Ja, schon zu komplizierteren Berechnungen versteigen sie sich, wenn es richtig ist, was der Assyriologe Oppert[7] entdeckt zu haben glaubt, daß die Chronologie des Prieſterkodex nur eine nach einem ganz beſtimmten System reduzierte Chronologie der babylonischen Urgeschichte darstelle. Während nämlich die Chaldäer für die ersten zehn Menschen bis zur Flut 432 000 Jahre rechnen, gibt die Geneſis[8] dafür 1656 Jahre an. Das ist eine Reduktion, bei der einem babylonischen Lustrum von fünf Jahren genau eine jüdische Woche entsprechen würde[9].

Neben der Chronologie waren es laufende kultische Obliegenheiten, welche den Prieſtern Gelegenheit geben konnten, sich rechnerisch zu betätigen. Da galt es z. B. Berechnungen der Summen der Kopfsteuer[10], der Lösung der

---

[1]) Von Jerobeam I. bis Joram kommen 98, von Jehu bis Hoſea 144 Jahre. Aber die 98 ersten entsprechen 96 judäischen von Rehabeam bis Ahazja, der gleichzeitig mit Joram fällt; also 96 + 144 = 240. Wellhauſen, Die Compoſition des Hexateuchs[3] 1899, S. 299 f. Hier auch der Nachweis der Künstlichkeit der Verteilung im einzelnen.

[2]) Nach dem masoretischen Text, s. I. Moſ. 5, 11_{10} ff., 21_5, 25_{26}, 47_9, $II\,12_{41}$.

[3]) Die Generation Eleasars, des Ururenkels Levis (II. Moſ. 6_{16} ff.); Levis Vater Jakob gehört nach den in der vorigen Anmerkung mitgeteilten Stellen der 22. Generation an.

[4]) Zerlegung der Posten von 100 in 70 + 30 oder 65 + 35; von 300 in 130 + 105 + 65; von 500 in 90 + 162 + 187 + 32 + 29.

[5]) Nach IV. Moſ. $3_{22.\,28.\,34.\,39}$ betragen die Posten 7500 + 8600 + 6200, die Summe ist 22 000 (statt 22 300).

[6]) Man leſe V. 28 statt šêš (= 6): šelôš (= 3).

[7]) GGN 1877, S. 201–223. [8]) Vgl. I. Moſ. 7_6.

[9]) 432 000 : 1656 = 6000 : 23 (Divisor 72). 6000 Jahre = 1200 Lustren; 23 Jahre = 23 × 52 = 1196 Wochen. Dazu kommen, da ein Jahr 52 Wochen + $1^1/_4$ Tag hat, noch 23 × $1^1/_4$ Tag = rund vier Wochen. Zusammen also 1200 (jüdische) Wochen, die den 1200 (babylonischen) Lustren entsprechen.

[10]) II. Moſ. 38_{25} f: $^1/_2$ Sekel per Kopf, also bei einer Bevölkerung von 603 550 Männern: 301 775 Sekel = 100 Talente (zu 3000 Sekel) + 1775 Sekel.

Erstgeburten[1], Abgaben von Kriegsbeute[2], des Gewichtes von Weihgeschenken[3] usw.

In der israelitischen Zählungsweise gehen Dezimal- und Sexagesimalsystem durcheinander. Jenes wird schon dadurch erwiesen, daß die Zehner durch den Plural der Zahlen 3–10 ausgedrückt werden. 10, 50, 100 und 1000 bilden die Grundeinheiten im Gerichts- wie im Heereswesen[4]. Von richtiger Dezimierung der Krieger spricht Amos in einer seiner Drohungen einmal[5]. Im übrigen erinnere man sich nur der Bedeutung des Zehnten als Abgabe und der ausgedehnten Anwendung von Zehntelmaßen[6], nicht zuletzt auch der Dekaloge[7]. Offenbar liebte man es, die Gesetze zu einer Zehnzahl zusammen zu stellen, weil sie sich dann an den Fingern aufzählen ließen, und die zehn Finger sind der natürliche Ausgangspunkt des ganzen Systems. Das Sexagesimalsystem ist aus Babylonien übernommen. 60 und seine Grundzahlen 5 und 12 sind hier maßgebend[8]. Man kennt die Bedeutung der Zwölfzahl im Alten Testament: 12 Stämme, 12 Malsteine[9], 12 Edelsteine[10], 12 Rinder des ehernen Meeres[11], 12 Schaubrote[12], 12 Tore des künftigen Jerusalems[13], 12 Worte, ein Dodekalog neben den Dekalogen[14], von den 12 Monaten nicht zu reden. Die 60-Zahl und ihre Vervielfältigung ist namentlich im Gewichts- und Geldsystem gebräuchlich: 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Doch sieht man, wie gerade an diesem Punkt sich mit der Zeit das Dezimalsystem dem Sexagesimalsystem gegenüber erfolgreich durchsetzt[15]. Allbekannt ist die Rolle der 7- und der 40-Zahl im Alten Testament. Schwieriger ist es zu sagen, wie sie zu ihrer Bedeutung gelangt sind. Die 7-Zahl erklärt man natürlich als Zahl der Planeten oder der Tage der Mondphasen, die 40-Zahl als die Zahl der Tage, an denen die Plejaden unter dem Horizont verschwunden sind[16]. Doch unterliegt namentlich diese letzte Erklärung manchen Bedenken. Man wird im Blick auf die Vorliebe für diese und andere „heilige" Zahlen (z. B. der 70) nur immer wieder auf das Irrationale israelitischer Rechenkunst geführt. Auch rein technisch hatte sie ihre Grenzen. Wenn z. B. angegeben wird[17], daß der Inhalt des ehernen Meeres im Tempel 2000 Bath = 72800 Liter betragen habe, so ist berechnet worden, daß eine halb-

[1]) IV. Mos. $3_{46.\,50}$: für 273 je 5 Sekel = 1365 Sekel.

[2]) IV. Mos. 31_{32} ff.: 2% vom Beuteteil der Krieger an die Priester, 2% vom Beuteteil der Gemeinde an die Leviten.

[3]) IV. Mos. 7_{13} ff., $_{85}$: $12 \times 130 + 70$ Sekel = 2400 Sekel.

[4]) II. Mos. 18_{21}, V 1_{15}; I. Sam. 22_{7}. [5]) Am. 5_{3}; vgl. Jes. 5_{10}, 6_{13}.

[6]) Das Epha, das meist genannte Hohlmaß für Trockenes, = 1/10 Chomer wie das Bath, ein gleichhaltiges Maß für Flüssiges, = 1/10 Kor, der Omer = 1/10 Epha, vgl. weiter II. Mos. 29_{40}, III 14_{10}, IV 15_{4}.

[7]) Bekanntlich sind es, wie schon Goethe gesehen hat, ihrer 2, II. Mos. 20, V 5 einerseits, II 34 andererseits. Siehe über pentadische Anordnung der Gesetze des Bundesbuches Dillmann-Ryssels Kommentar zum Exodus 1897, S. 243.

[8]) Vgl. H. Winckler, Die babylonische Kultur 1902, S. 21 ff.

[9]) II. Mos. 24_{4}; Jos. $4_{3.\,8}$; I. Kön. 18_{31}. [10]) II. Mos. 28_{21}. [11]) I. Kön. 7_{25}.

[12]) III. Mos. 24_{5} ff. [13]) Hes. 48_{30} ff. [14]) V. Mos. 27_{15-26}.

[15]) Darauf beruht die oben (S. 216 Anm. 10) erwähnte Berechnung des Talentes zu 3000 Sekel. Für weiteres siehe die Kautzschbibel II[3] S. 604. Die Fünfzahl spielt bei den Israeliten kaum eine Rolle. Doch vergleicht man die Verwendung des Pentagramms als Stempel auf einem Krughenkel (Benzinger, Archäologie[2], S. 166).

[16]) Anders z. B. Böklen im AR VI 1903, S. 56 ff. [17]) I. Kön. 7_{26}.

kugel oder ein Zylinder von Umfang und Höhe der für das eherne Meer angegebenen Maße nur etwa $1/2 - 2/3$ so viel gefaßt haben könnte[1]. Aber der Chronist[2] vergröbert den Fehler noch, indem er die 2000 auf 3000 erhöht.

Wie hoch ärztliche Kunst in Ehren stand, geht schon daraus hervor, daß Gott so gerne als der Heilende dargestellt wird. Sieht man genauer zu, so zeigt sich dabei, daß in der Mehrzahl der Fälle den Dichtern das Bild des Wundarztes vorschwebt. „Gott verwundet und verbindet, er zerschlägt und seine Hände heilen"[3]. Es ist schon bezeichnend, daß das Wort, das wir mit „heilen" zu übersetzen pflegen, ursprünglich so viel wie „flicken" bedeutet. Das führt darauf, daß es sich in der israelitischen Heilkunst in erster Linie um Kenntnisse der Wundbehandlung handelte. So malt Jesaja[4] den Körper, an dem von der Fußsohle bis zum Scheitel nichts heil ist: „Wunde und Strieme und frischer Schlag, nicht sind sie ausgedrückt und nicht verbunden und nicht mit Öl aufgeweicht." Man sieht, welcher Art die Behandlung war. Und Jeremia[5] nennt den Balsam aus Gilead, von dessen Wirkung er als Heilungsprozeß die Bildung einer neuen Fleischschicht über der Wunde erwartet[6]. Zur Erweichung von Geschwüren wurden Feigenpflaster verwendet[7], wie sie bis heute im Orient gang und gäbe sind. Wie es scheint, machte sich mit alledem nicht nur der Einzelne zu schaffen — bei den Beduinen waren die Weiber die geborenen Ärzte[8] — sondern mit der Zeit ein besonderer Stand von Leuten, die auch Bezahlung nahmen. So versteht man die Vorschrift des Bundesbuches[9], daß wenn ein Mann infolge einer Schlägerei bettlägerig wird, der Täter für die Kosten seiner Behandlung aufzukommen habe. Man wirft hier gerne wieder einmal einen Seitenblick auf das Gesetz Hammurapis und findet darin[10] die entsprechende Vorschrift, daß der Schuldige den Arzt zu bezahlen habe. Im übrigen allerdings verfährt es gerade mit den Chirurgen unter Umständen recht wenig glimpflich: „Gesetzt, ein Arzt hat jemandem eine schwere Verletzung mittelst des bronzenen Operationsmessers beigebracht und dadurch den Tod des Betreffenden veranlaßt, oder er hat jemandes Thränenfistel mittelst des bronzenen Operationsmessers geöffnet und dadurch das Auge des Betreffenden zerstört, so wird man ihm die Hand abschneiden"[11]. Wer weiß, ob man das bronzene Operationsmesser nicht auch in der Hand israelitischer Chirurgen vermuten darf.

Die Vorstellungen vom physiologischen Ursprung des Menschen lehrt uns eine Hiobstelle[12] kennen: der männliche Same, stellt man sich vor, gerinnt im Mutterschoß, wie Milch zu Käse, zum Embryo, der dann von Gott mit Haut und Fleisch bekleidet und mit Knochen und Sehnen durchflochten wird[13], wie man eine Hecke mit Dornen durchflicht.

Wie man die Krankheiten betrachtete, das zeigt schon der Name „Schlag", mit dem man sie gerne bezeichnet. Der Urheber des „Schlages" ist ursprünglich

---

[1]) Vgl. Benzinger, a. a. O., S. 217 Anm. 2.

[2]) II. Chron. 4_5. Bei einem Umfang von 30 Ellen gibt er den Durchmesser auf 10 an (V. 2). [3]) Hi. 5_{18}, vgl. z. B. Hos. 6_1. [4]) 1_6. [5]) 8_{22}.

[6]) Vgl. Jer. 46_{11}, $30_{13.\,17}$, 33_6; Jes. 58_8. [7]) II. Kön. 20_7.

[8]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897, S. 160 Anm. 4.

[9]) II. Mos. 21_{19}. [10]) § 206. [11]) § 218.

[12]) Hi. 10_{10} f. Vgl. dazu Duhm in seinem Hiobkommentar. [13]) Vgl. Hes. $37_{6.\,8}$.

ein dämonisches Wesen. Aber mit der Zeit ist Jahve an seine Stelle getreten[1], oder der Dämon ist zu seinem Diener, d. h. seinem Engel geworden, der seinen Willen ausführt. Dieser Art ist namentlich der Pestengel[2], aber auch der Satan, der Hiob „mit bösartigem Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel schlug“[3]. Dieser dämonistischen Auffassung der Krankheit entspricht naturgemäß ihre Behandlung: sie ist vorwiegend suggestiver Natur, eine Besprechung, die sich wohl gerne mit einer mehr oder minder zauberischen, magischen Praktik verbindet[4]. Vielleicht daß auch gerne durch ein Wunderzeichen auf den Glauben des Patienten eingewirkt wird[5]. Der zu solcher Handlung Berufene ist der Gottesmann[6], auf niedrigerer Stufe der Zauberer[7], für gewöhnlich der Priester[8]. Es ist keine Frage, daß sich in diesen Kreisen bei der Fülle von Krankheitsbeobachtungen mit der Zeit eine gewisse Summe medizinischen Wissens sammeln mußte. Man muß nur sehen, was für subtile Diagnosen das Gesetz[9] dem Priester in der Beurteilung eines aussatzverdächtigen Kranken zutraut. Es zeigt, daß man in der Bestimmung und Unterscheidung der Hautkrankheiten wohl bewandert war[10]. Andererseits scheint der Zusammenhang der Pest mit den Ratten oder Mäusen als den Trägern ihrer Keime nicht unbekannt gewesen zu sein. So wenigstens dürfte es trotz mancher Bestreitung zu beurteilen sein, wenn ein alter israelitischer Erzähler als Sühnegeschenk, das die Philister bei einer zur Strafe für ihre Wegführung der Jahvelade über sie verhängten Pestplage entrichten, goldene Mäuse nennt[11]. Die Gabe gehört offenbar in das Gebiet sympathetischer Magie. Auch in einem andern Fall wechseln Pest und Mäuse. Nach dem alttestamentlichen Bericht zieht das Assyrerheer unter Sanherib plötzlich ab, weil es der Engel Jahves mit der Pest schlägt[12]; nach Herodot[13] ist der plötzliche Aufbruch der Assyrer durch Mäuse veranlaßt, die seine Waffen zernagen. Die Zwiespältigkeit der Tradition mag auch hier aus einer ursprünglichen Anschauung heraus geflossen sein, daß die Maus (oder Ratte) Urheberin der Pest sei. Weitere Krankheiten, die man kennt und von denen man spricht, sind Schwindsucht[14], Fieber[15], Affektionen der Sexualorgane[16], Krankheiten der Eingeweide[17], Fußleiden (Gicht?)[18] usw., wobei genaue Identifikationen meist nicht gelingen

---

[1]) Siehe oben S. 48 f. und vgl. z. B. II. Mos. 11 4 ff.; Jes. 37 36.

[2]) II. Sam. 24 16 f. [3]) Hi. 2 7.

[4]) Vgl. II. Kön. 5 11. Auf Heilwirkungen, die man sich von Adonisgärten verspricht, spielt Jes. 17 11 an. [5]) II. Kön. 20 8 ff. [6]) II. Kön. 5.

[7]) Vgl. II. Mos. 22 17, V 18 10 f. Der hier genannte m*kaschscheph scheint ursprünglich den zu bezeichnen, der Zaubertränke braut oder der Kräuter schneidet.

[8]) V. Mos. 24 8. [9]) III. Mos. 13.

[10]) Näheres darüber z. B. bei Nowack, a. a. O. S. 53 f.; ferner G. N. Münch, Die Zaraath (Lepra) der hebräischen Bibel 1893; ZDPV XVI (1893), S. 247–255; XVIII (1895), S. 34–40, 41–44. Den feinen Blick für die charakteristischen Züge im Krankheitsbilde des Aussätzigen bekundet auch der Dichter des Hiobbuches, vgl. 7 5. 15, 19 17 u. a.

[11]) I. Sam. 6 4. Wie genauere Textbetrachtung zeigt, hat der originale Text nur die goldenen Mäuse enthalten. Indem zur Erklärung daneben goldene Pestbeulen genannt wurden, ließ man sich zur Annahme einer doppelten Plage, Pest und Mäuseplage, verleiten. Auf diesem Punkte erscheint die Tradition in der griechischen Bibel.

[12]) II. Kön. 19 35 = Jes. 37 36. [13]) II 141. [14]) Jes. 10 16. 18

[15]) III. Mos. 26 16, V 28 22. Von richtigem Wechselfieber spricht Josephus, Altertümer XIII 15 5. [16]) III. Mos. 15. [17]) II. Chr. 21 15. 18 f. [18]) II. Chr. 16 12.

wollen. Von Blindheit ist so oft die Rede[1], daß man sieht, was Augenkrankheiten für eine Rolle gespielt haben müssen[2]. Man kennt ferner den Schlag und beschreibt ihn als „Ersterben des Herzens im Leibe", wobei der Betroffene „zu Stein wird"[3]. Im übrigen erklärt man sich den Tod als Austritt der Seele aus dem Körper[4], sei es daß sie mit dem letzten Atemzug als Hauch aus ihm fahre[5], sei es daß sie mit dem ausströmenden Blut ausfließe[6]. Jedenfalls lebt man noch, so lange sie im Leibe weilt[7]. Von hier aus wird nachträglich noch eine Art der Krankheitsbehandlung verständlich, die auf dem Prinzip beruht, die Seele im Körper festzuhalten oder sie in ihn zurückzubannen[8]. Jenem Zweck sollten vielleicht die von gewissen Prophetinnen verfertigten magischen Binden dienen, die an die Handgelenke angelegt wurden[9]. Nach der bekannten Erzählung von der durch Elisa zustande gebrachten Totenerweckung[10] scheint die Meinung gewesen zu sein, daß die Seele durch die Nase zurückkehre, wie denn auch der Erzähler der Schöpfungsgeschichte Gott dem Menschen den Lebensodem in die Nase einblasen läßt[11].

Die Auffassung, daß die Krankheit ein gott- oder geistgewirkter Zustand sei, findet erst recht ihre Anwendung auf Geisteskrankheiten. Ein böser Geist von Jahve ists, der Sauls Schwermutsanfälle veranlaßt[12]. Und dieser Gedanke einer Geistbesessenheit Kranker sollte gerade auf palästinensischem Boden später noch eine klassische Periode erleben. Von der Auffassung der Gottbesessenheit aus wagt man unter Umständen nicht, an Verrückte Hand anzulegen[13]. Im Falle Sauls wird das Heilmittel bekanntlich Musik[14]. Die Überzeugung von ihrer heilenden Kraft war antikes Gemeingut[15].

Was in nachexilischer Zeit einer gedeihlichen Entwickelung jüdischer Heilkunst zunächst ungünstig sein mußte, war die aus dem Hiobbuch genugsam bekannte Beurteilung der Krankheit als göttlicher Strafe für offene oder geheime Sünden. Das machte den Kranken verdächtig und steigerte die Lieblosigkeit gegen ihn. Aus anderm Grunde wiederum hat der Chronist für die Ärzte nichts übrig[16]. Wenn er König Asa vorwirft, daß er bei ihnen statt bei Jahve seine Hilfe gesucht habe, so liest man zwischen den Zeilen seine ganze Ängstlichkeit, als geschehe durch menschliche Kunst Gottes Ehre Abbruch. Gesunder Menschenverstand gewann hier aber die Oberhand in Jesus Sirachs Empfehlung, den Arzt zu ehren[17].

Einen Anfang botanischen Wissens mag man in der in der Schöpfungs-

[1]) Z. B. III. Mos. 19[14], V 27[18].

[2]) Das ist bis heute der Fall, vgl. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, S. 4. [3]) I. Sam. 25[37].

[4]) Z. B. I. Mos. 35[18]; Hab. 2[19]; Jon. 4[3]; vgl. meine Artikel „Tod" und „Mensch" in Religion in Geschichte und Gegenwart.

[5]) Vgl. Jer. 15[9]; Hi. 11[20]. [6]) Siehe oben S. 83. [7]) II. Sam. 1[9].

[8]) Die „Seele zurückbringen" wird gleichbedeutend mit erquicken, z. B. Ps. 19[8]; Ruth 4[15].

[9]) Hes. 13[18]; vgl. A. Lods, La croyance à la vie future 1906, I S. 46 f. Darnach ist vielleicht auch das von Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2], S. 164 angeführte Beispiel zu beurteilen. [10]) II. Kön. 4[35], vgl. I 17[21] f. [11]) I. Mos. 2[7].

[12]) I. Sam. 16[14]. [13]) Vgl. I. Sam. 21[13] ff. [14]) I. Sam. 16[16] ff.

[15]) Vgl. E. Rohde, Psyche[6] 1910 II S. 48 f. [16]) II. Chr. 16[12].

[17]) JesSir. 38[1] ff.

geschichte[1] gegebenen Einteilung der Pflanzenwelt in Kräuter und Bäume sehen, wobei ihr Unterschied dahin bestimmt wird, daß die Kräuter den Samen (offen) in sich trügen, während er bei den Bäumen in ihrer Frucht enthalten sei.

Wie es sich mit dem sprachlichen Wissen verhält, ergibt sich schon aus einer großen Reihe von Volksetymologien, die mit Wissenschaft von vornherein nichts zu tun haben[2]. Mit der Tatsache der Sprachverschiedenheit findet man sich durch die bekannte Erklärung einer Sprachenverwirrung als Strafe für den babylonischen Turmbau ab[3]. Bis dahin gab es also nur eine Sprache, und daß die Ursprache das Hebräische gewesen sei, ist dem Israeliten selbstverständlich, läßt er doch Gott schon bei der Schöpfung die Dinge mit hebräischen Namen benennen und in der Paradiesesgeschichte mit Adam hebräisch verkehren. Natürlich nur die hebräische Sprache ist ein richtiges Sprechen, die Sprache der andern Völker ein „Stammeln"[4]! Die enge Berührung mit der Umgebung zwang aber mit der Zeit, auf diese Stammellaute einzugehen. Die Sage läßt schon Joseph ägyptisch sprechen und sich im Verkehr mit seinen Brüdern eines Dolmetschers bedienen[5]. Im achten Jahrhundert sind wenigstens die politischen Spitzen Jerusalems des Aramäischen mächtig[6], und „Aramaismen" dringen schon ins vorexilische Hebräische ein[7]. Im Exil eignete man sich einzelne babylonische[8] und persische[9] Eigennamen an; ohne Zweifel verstand man sie. Einem Mann von der Bildung Deuterojesajas war auch, wie es scheint[10], der babylonische Hofstil aus eigener Kenntnis der babylonischen Sprache geläufig. Die aus dem Exil Zurückgekehrten ließen sich mit Frauen der Nachbarvölker so tief ein, daß Nehemia zu Jerusalem Juden fand, deren Kinder zur Hälfte asdoditisch oder entsprechend der Sprache des betreffenden Volkes sprachen und das Jüdische verlernt hatten[11]. Inzwischen war der aramäische Einfluß in Palästina wie in ganz Vorderasien und Ägypten wesentlich fortgeschritten. Unter der Perserherrschaft war das Aramäische offizielle Verkehrs- und Diplomatensprache. Die Papyrusfunde von Assuan und Elephantine zeigen, wie tief die Juden in sie hineinwuchsen. Auf dem Heimatboden war es nicht anders. Aramäisches fand sogar in den Bibeltext Eingang, hier eine gelehrte Glosse[12], dort eine volkstümliche Beschwörungsformel[13], sonst vor allem amtliche Urkunden[14], diese in eine geschichtliche Umrahmung eingespannt, die selber aramäisch ist[15]. Bezeichnenderweise bedient sich der Chronist, um die Übergänge zu dem, was er seiner aramäischen Quelle entnahm, herzustellen, gelegentlich seinerseits des Aramäischen[16]: so nahe muß den Juden seiner Zeit (± 300 vor Chr.) der Gebrauch des Aramäischen gelegen haben. 1½ Jahrhunderte später war es bereits so durchgedrungen[17], daß ein

---

[1]) I. Mos. 1 12. 29. [2]) Vgl. z. B. 1. Mos. 5 29, 17 5; I. Sam. 1 20.

[3]) I. Mos. 11 1 ff. [4]) Jes. 28 11. Das ist der naive Hochmut jedes antiken Volkes, Gunkel, Genesiskommentar[3], S. 106. [5]) I. Mos. 42 23.

[6]) Jes. 36 11. Anders Schultheß, Das Problem der Sprache Jesu 1917, S. 18 f.

[7]) Vgl. Kautzsch, Die Aramaismen im Alten Testament 1902.

[8]) Z. B. Serubabel. [9]) Bgvj Esr. 2 2.

[10]) Vgl. Kittel, ZatW XVIII (1898), S. 161. [11]) Neh. 13 24.

[12]) I. Mos. 31 47. [13]) Jer. 10 11. [14]) Esr. 4 8–23, 5 6–6 12, 7 12–26.

[15]) Esr. 4 24, 5 3–5, 6 13–15. [16]) Esr. 5 1 f., 6 16–18.

[17]) Daß das Aramäische schon im dritten Jahrhundert die Vorherrschaft im Judentum errungen hatte, schließt man aus der aramäischen Form pascha (= Passah), mit der

großes Stück des Danielbuches, das doch einen populären Leserkreis voraussetzt, aramäisch geschrieben ist[1]. Nur irrt sein Verfasser, wenn er meint, es sei die Sprache der Weisen Babels zur Zeit Nebukadnezars gewesen[2]. Sein Wissen ist in dieser Hinsicht so mangelhaft wie in bezug auf die ganze Geschichte und die äußern Verhältnisse der babylonischen und der persischen Periode[3]. Im übrigen blieb das Hebräische Sprache des offiziellen Kultes und der Gelehrten.

Von spekulativer Wissenschaft ist auf altisraelitischem Boden kaum etwas zu erwarten: dazu war der Israelit viel zu sehr Realist, unfähig, vom gegebenen Konkreten zu abstrahieren und sich vom Sinnlichen freizumachen. Man muß sich nur die Ausdrücke ansehen, mit denen er das Denken bezeichnet. Der gebräuchlichste[4] bedeutet ursprünglich das Murmeln oder Brummen und wird von ihm im übrigen noch zur Bezeichnung des Girrens der Taube[5] oder des Knurrens des Löwen[6] gebraucht. Sonst verwendet er auch gerne das Wort, das für gewöhnlich „sprechen“[7] heißt. So selbstverständlich ist ihm die Verbindung des Denkens mit lautlicher Äußerung.

Und wie er schon darin der sinnlichen Vermittelung nicht entraten kann, so bleibt er auch für die Wiedergabe abstrakter Begriffe durchaus im Sinnlichen hängen. Für den Begriff der Vergänglichkeit z. B., der dem Inder so wichtig ist, sucht man im Hebräischen vergeblich ein Wort[8], wenn hier auch der Sache in den bekannten Bildern vom Hauch[9] oder vom Gras, das am Morgen blüht und abends welk wird[10], ergreifender Ausdruck verliehen wird. Und den Gedanken göttlicher Allgegenwart vermag der Hebräer wieder nicht anders auszudrücken als mit lauter bildlichen Umschreibungen: „Stiege ich zum Himmel, so bist du dort, bettete ich mich in die Hölle, so bist du da, nähme ich Flügel der Morgenröte und ließe mich nieder zu äußerst am Meer, so würde mich dort noch deine Hand führen“[11] usw. Wohl begegnet man öfter dem Ausdruck „Ewigkeit“; aber der Sprachgebrauch zeigt, wie verkehrt es wäre, ihn in einem abstrakten oder gar metaphysischen Sinn fassen zu wollen. Es gibt Stellen, wo die Ewigkeit nicht mehr als die Lebenszeit bedeutet[12], und immer wieder stellt sich das Bedürfnis ein, sie an sinnlichen Maßstäben zu messen und durch konkrete Vergegenwärtigung gegenständlich zu machen. „Tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag und eine Wache in der Nacht“[13].

Nicht auf das Allgemeine ist der Sinn gerichtet. Der schon erwähnte Mangel einer zusammenfassenden Auffassung des Weltganzen, der sich auch im Fehlen eines Wortes für Welt ausdrückt, ist bezeichnend. Alle Neigung geht auf die Betonung charakteristischer Einzelheiten. Dementsprechend ist auch die hebräische Diktion überall da anschaulich, wo sie sich auf das Charakteristische beschränken kann[14]. Man wirft dem Israeliten wie dem Semiten überhaupt Mangel an Einbildungskraft vor. Das ist richtig, wenn man dabei an kombinierende Tätigkeit

---

die damaligen Übersetzer des Gesetzes im Griechischen das hebräische pesach wiedergeben. [1]) Dan. 2 4 b—7 28. [2]) Dan. 2 4. [3]) Vgl. mein religionsgeschichtliches Volksbuch: Daniel und die griechische Gefahr 1907, S. 38 ff. [4]) hagah. [5]) Jes. 38 14, 59 11. [6]) Jes. 31 4. [7]) 'amar. [8]) hādēl Ps. 39 5 spricht nicht dagegen. [9]) Hi. 7 16. [10]) Ps. 90 5 f.; Jes. 40 6 ff. [11]) Ps. 139 8—10. [12]) II. Mos. 21 6; I. Sam. 1 22. [13]) Ps. 90 4. [14]) Koeberle, Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testamentes 1901, S. 66.

der Phantasie denkt. Lose wird Bild an Bild gereiht, ohne daß ein organischer Zusammenhang das eine mit dem andern verbände oder auch nur das Bestreben, einen solchen herzustellen, zutage träte. Eine Wortassoziation kann genügen, um einen Bilderwechsel zu bedingen[1]. Der Israelit muß eine starke geistige Beweglichkeit besessen haben. Ihr gilt es Rechnung zu tragen, und die Literarkritik schießt öfter übers Ziel, wo sie, zumal in prophetischen Schriften, wegen unvermittelter Übergänge von einem Bild zum andern gleich ihre Unechtheitsverdikte glaubt fällen zu müssen. Was die disparaten Elemente einigt, ist ihre Bezogenheit auf das Subjekt des Betrachters. In dieser Hinsicht ist man dazu fortgeschritten, den Subjektivismus als einen Grundzug semitischen Geistes hinzustellen, aus dem heraus sich auch in der hebräischen Poesie das Vorwiegen der Lyrik erkläre, während die objektiveren Dichtungsgattungen, Epos und Drama, so gut wie ganz fehlten[2]. Je mehr unter solchen Umständen die im Subjekt liegenden Voraussetzungen für die Beurteilung der Welt und der Dinge maßgebend werden, um so mehr erscheint bei der starken religiösen Bedingtheit des israelitischen Subjektes diese Beurteilung religiös gefärbt, und sofern die Religion für den Israeliten eine durchaus praktische Angelegenheit ist, geschieht diese Beurteilung unter vorwiegend wo nicht ausschließlich praktischen Gesichtspunkten. Darin bestätigt sich der zu Anfang gewonnene Eindruck, wie weit israelitisches Wissen von allem Theoretischen entfernt sei.

Auch an der in hellenistischer Zeit eindringenden griechischen Philosophie interessierte zunächst nur die praktische Seite. Ihr Eindringen erfolgte übrigens nicht ohne Reibungen und Hemmnisse. Man erfährt es aus dem Buche des Predigers, das man als den Versuch einer philosophischen Abfindung eines Juden mit dem griechischen Geist seiner Zeit ansehen darf. Nicht ungestraft hat er der neuen Weisheit gelauscht, die mit Lebenslust lockte und doch wieder der ererbten Glaubenswelt gegenüber zu einer Skepsis trieb, in der man jenes Genusses nicht recht froh zu werden vermochte. Aber in dieser Verbindung von Judentum und Griechentum künden sich schon die Zeichen einer neuen Zeit an, die über die hier zu behandelnde hinausliegt.

3. Bildende Kunst, Musik und Literatur.

Über bildende Kunst der Israeliten läßt sich kaum mehr sagen, als was bei Behandlung des Kunsthandwerkes über Steinarbeit, Holzschnitzerei und Metallbearbeitung bereits[3] auszuführen war. Das Verbot[4]: „du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Abbild machen von dem, was droben im Himmel, und dem, was drunten auf Erden, und dem, was im Wasser unter der Erde ist" hemmte jede Entwickelung auf diesem Gebiet und ist als ein Zentralgebot israelitischer Religion selber nur denkbar in einer Umgebung, deren Sinn für bildende Kunst unentwickelt war. Was es unter diesen Umständen zu bedeuten hat, wenn das Urteil auch nur einigermaßen zutrifft, daß von allen Künsten die Malerei bei den Hebräern auf der niedrigsten Stufe stehen geblieben sei[5], kann man sich

[1]) Vgl. z. B. Jes. 30 13 f.

[2]) So schon Lassen, Indische Altertumskunde[1] 1847, S. 414 f., Renan u. a.; vgl. Koeberle, a. a. O., S. 50. Derselbe, Die geistige Kultur der semitischen Völker 1901, S. 14 f.

[3]) S. 152 ff. [4]) II. Mos. 20 4. [5]) Benzinger, Archäologie[2], S. 233.

denken. Es sagt schon viel, daß der Hebräer dasselbe Wort für malen und schmieren oder salben hat[1]. Man hört von Häusern, die mit Zedernholz vertäfelt und mit Mennig bemalt waren[2]. Mennig wurde wohl auch zum Röten vertiefter Zeichnungen verwendet. Hesekiel[3] kennt derartige bildliche Darstellungen chaldäischer Krieger, die von Babylon eingeführt waren und nach seiner Auffassung in den Judäern den Wunsch hätten rege werden lassen, zu den Dargestellten in persönliche Beziehung zu treten. Er kennt auch[4], an den Wänden einer Tempelkammer eingeritzt, Zeichnungen von greulichem Gewürm und anderm Getier, dem in abergläubischen Kulten geräuchert wird. Beides aber ist, wie man sieht, fremder Import. Wie wenig das an sich ja wohl lebhafte Farbengefühl des Israeliten differenziert war[5], zeigt die Sprache, die für grün und gelb und wieder für rot und braun gleiche Ausdrücke verwendet. Um so beliebter ist's, die Farben nach sinnlichen Gegenständen zu bezeichnen: so sind die „Zelte Kedars"[6] schwarze Zelte (nach der Farbe der schwarzen Ziegen, aus denen die Kedarener ihre Zelte webten), „Traubenblut"[7] ist roter Wein usw.

Ungleich mehr als von der bildenden Kunst der Israeliten wird man von ihrer Musik[8] zu erwarten geneigt sein, wenn man sich erinnert, wie hoch schon in der Nomadenkultur Musik gewertet war[9], und hinzunimmt, wie oft von ihr in der Folgezeit die Rede ist. Leider werden diese Erwartungen nur sehr unzureichend erfüllt. Ein förmlicher Unstern waltet über der Fassung der verschiedenen musikalischen technischen Ausdrücke, an denen das Alte Testament, namentlich Psalter und Chronik, ziemlich reich ist. Wir stehen ihnen so gut wie ratlos gegenüber[10]. Aus einer Stelle[11] hat man herauslesen wollen, daß eine von der Harfe gespielte Oberstimme auf der Zither in der Oktave begleitet worden sei. Das hieße, daß der Hebräer schon die sieben Töne kannte. Aber Sicherheit ist nicht zu erlangen. Richtig mag sein, daß Gesang und Begleitung unisono waren[12]. Von Harmonie wird man in der israelitischen Musik überhaupt nicht sprechen dürfen. Dagegen scheint sie, nach dem reichen Gebrauch der verschiedenen Schlaginstrumente zu schließen, gut rhythmisch gewesen zu sein, und diesen Rhythmus[13] mag sie ihrem noch lebendigen Zusammenhang mit der Arbeit einerseits und dem Tanz andererseits verdankt haben. Von den Arbeitsliedern wird unter der Literatur noch zu sprechen sein; natürlich gilt gerade von ihnen, daß sie wirklich gesungen wurden. Sonst sind es die mannigfachen festlichen Anlässe des Lebens, freudige und traurige, Angelegenheiten des Einzelnen wie der Gemeinschaft, wo Musik gang und gäbe ist. So wird beim Gelage[14] und bei der Hochzeit[15], beim Abschied[16] und bei der Totenfeier[17], aber auch wieder bei der

[1]) Es ist mäschach, vgl. oben S. 81 Anm. 3. [2]) Jer. 22 14.
[3]) Hes. 23 14 f.; vgl. Kraetzschmar zur Stelle. [4]) 8 10 f.
[5]) Dieser Mangel ist im Altertum wohl so gut wie allgemein.
[6]) HL 1 5; vgl. oben S. 90. [7]) Vgl. oben S. 46.
[8]) Vgl. u. a. Greßmann, Musik und Musikinstrumente im A. T. 1903. Cornill, Music in the Old Testament, Chicago 1909. [9]) Siehe oben S. 94.
[10]) Das gilt auch vom „Sela" der Psalmen, vgl. RGG V, 579.
[11]) I. Chr. 15 20 f. [12]) II. Chr. 5 13.
[13]) Man half ihm wohl auch etwa mit Händeklatschen oder Aufstampfen der Füße nach, vgl. Hes. 6 11. [14]) Am. 6 5; Jes. 5 12; Ps. 69 13; Hi. 21 12.
[15]) Jer. 7 34, 16 9, 25 10, 33 11. [16]) I. Mos. 31 27. [17]) Am. 8 3; Jer. 48 36.

Rückkehr der siegreichen Heere musiziert, und gerade hier ist die Rede von Reigentänzen der Frauen in Verbindung mit Pauken und Zimbeln[1]. Andererseits kennt man die Musik als Besänftigerin erregter Naturen[2] und selber wieder als Erregerin der Leidenschaft und der Ekstase[3]. Selbst Dämonen gegenüber versagt ihre Wirkung nicht: das ist im letzten Grunde der Sinn der Vorschrift[4], daß der Hohepriester, wenn er das Heiligtum betritt, goldene Glöckchen an seinem Gewande tragen soll; sie wollen die Schwellengeister von seinem Nahen benachrichtigen[5].

Eine besondere Rolle muß der Musik im Kult zugefallen sein, zumal im späteren[6]. Man sieht es nicht sowohl aus dem Psalter als aus der Chronik, deren Verfasser ein so unverkennbares Interesse an den Tempelsängern zeigt, daß man auf die Vermutung gekommen ist, er sei selber aus diesen Kreisen hervorgegangen. Und auf seiner Bahn geht ein Späterer weiter, der sich in einer Reihe von Zusätzen zu seinem Werk[7] sehr eingehend mit der Tempelmusik, speziell mit den Tempelinstrumenten, beschäftigt. Im übrigen muß man sich nur vergegenwärtigen, wie der Chronist in David das Ideal des „Kantors und Liturgen" zeichnet. Er ist dieser späteren Zeit nicht mehr der König und Held an der Spitze seiner Waffengenossen, sondern der fromme Sänger, der „seine Muse in den Dienst des Kultus stellen und in Gemeinschaft mit Asaph, Heman und Jeduthun, den levitischen Sängergeschlechtern, Psalmen dichten mußte"[8].

Der Gesang scheint in Israel allerdings in besonderer Blüte gestanden zu haben. Israelitische Könige halten sich Sänger und Sängerinnen[9]. Unter dem Tribut, den Hiskia dem siegreichen Sanherib zu leisten hat, erscheint auch seine Hofkapelle[10]. Besondere Sänger ließen sich unter dem Volk etwa mit Liebesliedern hören[11]. Die Schönheit israelitischer Lieder muß auch Israels Umgebung aufgefallen sein: so ergeht an die Exulanten die Aufforderung zum Gesang von Zionsliedern[12]. Was für den Orientalen auf Herz und Sinne wirkt, ist nicht zum mindesten jenes Vibrieren der Stimme, das bis heute für seinen Gesang bezeichnend ist. Die Kontinuität mit der heutigen Praxis erhellt noch aus einem assyrischen Bild einer Musikbande, wo eine der singenden Frauen die Hand unter das Kinn hält, um durch einen Druck auf die Kehle ihren Tönen eben jenen vibrierenden Ton zu geben[13]. In welcher Tonart im übrigen die Lieder vorzugsweise gingen, läßt der Spruch[14] vermuten: „Wie Essig auf Natron, so wirkt ein Lied auf ein mißmutig Herz".

Daß, wie gerne behauptet wird, Instrumentalmusik nur zur Begleitung des Gesanges vorgekommen sei, würde ich nicht sagen. Z. B. bezweifle ich, ob die Musik, welche Ekstatikerscharen voranging[15], etwas anderes als Instrumental-

[1]) II. Mos. 15 20 f.; Richt. 11 34; I. Sam. 18 6; Jer. 31 4.
[2]) I. Sam. 16 16 ff. [3]) I. Sam. 10 5; II. Kön. 3 15. [4]) II. Mos. 28 33 ff.
[5]) Zur Warnung der Geister beim Betreten des Heiligtums vgl. J. G. Frazer, Belief in Immortality I 1913, S. 100. J. Lubbock, The origin of civilisation 1877, S. 155. E. Schiller, Shintō 1911, S. 59. [6]) Im früheren: Am. 5 23; Jes. 30 29.
[7]) Z. B. I. Chr. 15 19—24 a. 28, II 5 11 b—13 a u. a., vgl. RGG I, 1801.
[8]) Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[4] 1895, S. 181.
[9]) II. Sam. 19 36; PredSal. 2 8. [10]) TBAT I, S. 121.
[11]) Hes. 33 32; vgl. Jes. 5 1. [12]) Ps. 137 3.
[13]) Vgl. Benzinger, Archäologie[2], S. 246. [14]) Spr. 25 20. [15]) I. Sam. 10 5.

musik gewesen sei. Der Israelit kennt Saiten-, Blas-, Schlag- und Schüttelinstrumente. Saiteninstrumente sind „nebel" und „kinnôr", jenes dasselbe Wort, das als Bezeichnung des Schlauches oder des Kruges oben[1] schon zu erwähnen war. Man wird daraus auf einen gebauchten Resonanzboden schließen. Die Frage ist nur, ob wie etwa bei der Laute die Saiten über ihn hingespannt sind, oder ob sie wie bei der Harfe in mehr oder minder senkrechter Richtung zu ihm laufen. Das Zeugnis der Kirchenväter, die von einem die Saiten gleichsam überdachenden Holzkörper sprechen, gibt für das zweite den Ausschlag; also ist nebel eine Art Harfe[2]. Zu groß darf man sie sich nicht vorstellen, da sie auch gehend gespielt wird[3]. Nach alttestamentlicher Angabe[4] hat sie zehn, nach Josephus[5] zwölf Saiten und wird nach ihm mit den Fingern angeschlagen. Im Gegensatz dazu meldet er vom kinnôr, daß es mit dem Plektrum angeschlagen werde und zehn Saiten habe. Seinen Namen hat kinnôr nach dem Holz, aus dem es (ursprünglich) gefertigt wurde, dem „Lotus"[6]. Die Tradition der Kirchenväter wird darin recht haben, daß seine Saiten quer über den Resonanzboden liefen. Nach ägyptischen und assyrischen Darstellungen handelt es sich um ein lyraartiges Instrument. Da es kein Griffbrett hat, gibt jede Saite nur ihren Ton. In dieser Hinsicht entspricht kinnôr also weniger der Zither, mit der man es gewöhnlich zusammenstellt, als der Harfe, an die Luther mit seiner Übersetzung denkt. kinnôr ist das Instrument, auf dem David vor Saul spielt[7]. Auch in der Hand der Dirne, die singend die Straßen durchzieht, wird es vorausgesetzt[8]. Es scheint überhaupt im allgemeinen als aufheiterndes, fröhliches Instrument empfunden worden zu sein[9].

Dagegen ist „ḥalîl"[10] = die Flöte das elegische[11]. Das schließt nicht aus, daß sie auch bei freudigen Anlässen, profaner wie kultischer Art, Verwendung fand[12]. Als sinnlicher scheint man den Klang des „ʿûgāb"[13] empfunden zu haben; wenigstens weist es sein Name als das eigentliche Liebesinstrument aus[14]. Sonst sind Flöten oder Pfeifen[15] auch in Israel die typischen Hirteninstrumente. Im Deboraliede[16] wird dem Stamme Ruben zum Vorwurf gemacht, daß ihm das Flöten bei den Herden über die Teilnahme am Befreiungskampf

---

[1]) S. 91 Anm. 5. [2]) Nach Hieronymus von der Form eines umgekehrten Delta.

[3]) Z. B. I. Sam. 10 5.

[4]) Ps. 33 2, 92 4, 144 9. Der „nebel mit zehn Saiten" könnte allerdings auch im Gegensatz zu einem gewöhnlichen nebel mit anderer Saitenzahl stehen.

[5]) Altertümer VII 12 3.

[6]) Nach I. Kön. 10 12 werden nebel und kinnôr aus Sandelholz gefertigt. Bei den Griechen bezeichnet lōtos als Instrument die Flöte; aber daß es sich beim hebräischen kinnôr um ein Saiteninstrument handelt, beweist deutlich I. Sam. 16 23. Wie mit kinnôr der Name des Sees Genezareth (hebräisch: kinarôth) zusammenhängt, ist schwer zu sagen, vielleicht nach der gleichnamigen Stadt als „Lotosstadt"; wenigstens rühmt ihr rabbinische Tradition nach, daß ihre Früchte so süß seien wie Lotosfrucht (Greßmann, a. a. O., S. 26).

[7]) I. Sam. 16 23. [8]) Jes. 23 16.

[9]) I. Mos. 31 27; Jes. 24 8; Ps. 137 2; Hi. 21 12.

[10]) Der Name bezeichnet das Instrument einfach als durchbohrtes.

[11]) Jer. 48 36. [12]) I. Kön. 1 40; Jes. 5 12; I. Sam. 10 5; Jes. 30 29.

[13]) I. Mos. 4 21; Ps. 150 4; Hi. 21 12, 30 31. [14]) ʿagab heißt brünstig sein, lieben.

[15]) Von scharaḳ = pfeifen ist maschrôḳîth Dan. 3 5 = Pfeife abgeleitet.

[16]) Richt. 5 16.

gegangen sei. Die kräftigeren Blasinstrumente sind „schôfār" und „ḥazôzerāh", jenes, wie es scheint, zunächst das Widderhorn im eigentlichen Sinn des Wortes[1], also wohl gekrümmt, dieses ein ursprünglich vielleicht „kurzes"[2] Instrument aus Metall, unter Umständen aus Silber[3], vermutlich gerade. Man darf noch an die auf dem Titusbogen abgebildeten Trompeten aus dem jüdischen Tempel denken. schôfār wie ḥazôzerāh dienen beide als Signalinstrumente im öffentlichen Profanleben wie im Kultus. Es war bereits[4] hervorzuheben, ein wie charakteristischer Bedeutungswandel sich in dieser Hinsicht vollzog, indem die Kriegsdrommete mit der Zeit zum kultischen Friedensinstrument wurde. Der Schrecken, der von ihr einst ausging, zittert allerdings noch in ihrer Verwendung bei Schilderungen des kommenden Gerichtstages nach[5]. Musikalisch sind schôfār und ḥazôzerah nicht hoch einzuschätzen, da sie offenbar nur einen Ton gaben. Man unterschied dabei, wie es scheint, lediglich nach seiner Länge oder Kürze[6].

Das Hauptschlaginstrument ist tōph, worunter man aber eine kleine Handpauke, das Tamburin, zu verstehen hat, wie es denn vor allem das Instrument der Frauen ist[7], zumal der tanzenden. In ihrer Hand erscheint auch ein Instrument, das seinem Namen nach[8] am ehesten mit dem Triangel zusammenzustellen ist. Wie groß man sich die in der Tempelmusik oft genannten Becken oder Zimbeln[9] zu denken hat, steht dahin; übrigens scheint es ihrer mehrere Arten gegeben zu haben[10]. Vielleicht sind darunter auch Kastagnetten begriffen, deren sich die Tänzerinnen bedienten. — Was das Alte Testament[11] als Schütteinstrument kennt, ist wohl eine Fortsetzung der sistrenartigen Rasseln, die bereits unter den Ausgrabungsfunden aus der kanaanitischen Zeit anzuführen waren[12].

Neue Instrumente kamen mit der hellenistischen Zeit ins Land; die Namen[13] beweisen es: kîtharôs = griechisch kitharis, ein lyraartiges Instrument, das vielleicht dem kinnôr nahekam, pesanterîn = griechisch psalterion[14], ein hackbrettartiges Saiteninstrument, angeblich mit 20 Saiten, sumponja = griechisch symphonia[15], ein Lieblingsinstrument des Antiochus Epiphanes[16], die Dudelsackpfeife, sabka = griechisch sambyke, ein vielleicht aus Holunderholz[17] gefertigtes Instrument, bei den Griechen ein dreieckiges Saiteninstrument, das die höchsten Töne hatte, aber für unedel galt[18].

---

[1]) Daher auch die Verbindung von schôfār mit jôbēl = Widder (Jos. 6 4. 6. 8. 13); dasselbe gilt von jôbēl allein (II. Mos. 19 13) bezw. ḳeren jôbēl (= Horn des j. Jos. 6 5).

[2]) Das ist eine mögliche Etymologie. [3]) IV. Mos. 10 2; II. Kön. 12 14.

[4]) S. 188. [5]) Zeph. 1 16; vgl. Mtth. 24 31.

[6]) Daher wohl auch die verschiedenen Verben māšak = langziehen (II. Mos. 19 13; Jos. 6 5, beidemal mit jôbēl bezw. ḳeren jôbēl verbunden) und taḳa' = stoßen.

[7]) Von Männern I. Sam. 10 5 und in ein paar Psalmstellen.

[8]) schālîsch I. Sam. 18 6. Nach Athenäus (4, 23 S. 175) ist der Triangel ein syrisches Instrument.

[9]) Die Bezeichnung des Instrumentes: ṣelṣelim oder meṣiltaim ist onomatopoetisch; daß sie aus Metall sind, lehrt noch I. Kor. 13 1.

[10]) Ps. 150 5. [11]) II. Sam. 6 5: mena'ane'im. [12]) S. 70.

[13]) Dan. 3 5. 7. 10. 15. [14]) Es ist das heutige santîr der Araber.

[15]) In der italienischen zampogna lebt der Name fort.

[16]) Polybius 26, S. 1151 ed. Hultzsch.

[17]) Vgl. sambucus (bezw. sabucus) = der Holunderstrauch.

[18]) Pape, Handwörterbuch, s. v.

Hier also wie auf allen andern Gebieten zeigt sich die starke Assimilationsfähigkeit der Juden. —

Wenn das literarische Gut, das man aus der Wüste mitbrachte, zunächst noch in mündlicher Prägung umlief[1], so wird man um so weniger annehmen wollen, daß mit diesem Übergang der Quell mündlicher Produktion gleich versiegt sei. Bekanntlich pflegt in schriftlosen Kulturen die Gedächtniskraft eine gesteigerte zu sein, sie verlangt nach Nahrung und setzt ihren Stolz in Betätigung. Die Beobachtung ist vielleicht nicht müßig, wie häufig im Alten Testament der Gebrauch des Wortes „gedenken" und seiner verschiedenen Ableitungen ist. Ein reicher dichterischer Schatz lebte in der Erinnerung[2].

Freilich war, wie frühere Ausführungen[3] zeigten, die Schreibkunst im Lande, in das man einzog, wohlbekannt. Daß sie mit dem Hineinwachsen in seine Kultur mit übernommen wurde, ist selbstverständlich[4]. Immerhin muß man sich vor Trugschlüssen hüten, wie sie sich unter den natürlichen Eindrücken der Gepflogenheiten einer so schreibseligen Zeit wie der unsern nur zu leicht einstellen, als seien an Schreiben und Lesen weitere Kreise beteiligt gewesen. Wenn gelegentlich — etwa um 900 v. Chr. — Öl- und Weinkrüge mit Tonscherbenetiketten, die über Ursprung oder Zugehörigkeit des Inhalts Auskunft geben, versehen wurden[5], oder wenn eine ungefähr gleichaltrige Quelle berichtet, daß dem Gideon der erste beste junge Mann die Namen von 77 Bürgern der Stadt Sukkoth habe aufschreiben können[6], wenn gar Jesaja einen Knaben die wenigen einen Waldbrand überdauernden Bäume aufzeichnen läßt[7], so ist aus alledem füglich noch nicht Kapital für eine Verbreitung von Schreiben und Lesen in literarischem Sinn zu schlagen. Und die Siloahinschrift, die den Hergang der Tunnelgrabung unter König Hiskia meldet[8], ist doch wohl mehr als das zufällige Gekritzel unbeschäftigter Arbeiter. Wenn aber Jesaja[9] eine große Tafel mit dem bedeutungsvollen Namen eines seiner Söhne aufstellt, so heißt das noch nicht, daß jeder Vorübergehende ihn selber lesen kann; es genügt, daß jedermann erfährt, was auf der Tafel steht. Jesaja[10] selber unterscheidet ausdrücklich zwischen Lesekundigen und solchen, die sich nicht auf Geschriebenes verstehen. Vielleicht ist es nicht unrichtig[11], daß noch ein Jeremia, der seine Prophetien dem Baruch bekanntlich diktiert, selber nicht habe lesen können. Für das Verständnis israelitischer Literatur ist es ein nicht unwichtiger Gesichtspunkt, daß sie in erster Linie dazu da war, vorgelesen und wiedererzählt zu werden, und so

[1]) Vgl. oben S. 93. [2]) Vgl. z. B. II. Sam. 1 18; V. Mos. 31 22.

[3]) Siehe oben S. 65 f.

[4]) Das Material, auf das man schreibt, ist bald fest, bald beweglich: Ton (vgl. Hes. 4 1), Holz (Hes. 37 16; IV. Mos. 17 17), Stein (II. Mos. 24 12 u. a.), vielleicht auch Metall (Hi. 19 24, wenn hier nicht an Bleifüllung eingemeißelter Schriftzüge zu denken ist), Tierfell oder Papyrus (vgl. oben S. 67): auf diese beiden letzten führt die „Buchrolle" (Jer. 36 6). Je nach dem Material bedient man sich des harten Griffels (Jes. 8 1), unter Umständen mit diamantener Spitze (Jer. 17 1), oder des Schreibrohrs (wahrscheinlich Jer. 8 8; Ps. 45 2), zu dem die Tinte gehört (Jer. 36 18). Zum Spitzen dient das Federmesser (Jer. 36 23). Sein ganzes Schreibzeug trägt der Schreiber im Gürtel mit sich (Hes. 9 2 f. 11).

[5]) Siehe oben S. 67. [6]) Richt. 8 14. [7]) Jes. 10 19.

[8]) Siehe oben S. 152.

[9]) 8 1. Ähnlich Hab. 2 2; doch ist diese Stelle vielleicht um Jahrhunderte jünger.

[10]) 29 12. [11]) Buttenwieser, The Prophets of Israel 1914, S. 133 ff.

mußte es sein, schon weil der gemeine Mann gar nicht im Besitz eigener Bücher sein konnte. Das bedingt gewisse Stileigentümlichkeiten, die man nicht übersehen darf. Z. B. mag sich die Nachlässigkeit in der Nennung der wechselnden Subjekte zum Teil daraus erklären, daß es dem Vorleser überlassen blieb, durch Stimmenwechsel dem Hörer die nötige Klarheit zu verschaffen. Wiederum wird man in der Wiederkehr gleicher Worte und Wortgruppen ein Mittel zu sehen haben, dem Hörer das Mitgeteilte möglichst eindrücklich zu machen. Deutlich ist das Streben nach Pointierung, z. B. wenn eine Prosaerzählung auf ihrem Höhepunkt in Poesie ausläuft[1].

Die Grenze zwischen Poesie und Prosa zu ziehen, ist nicht in allen Fällen leicht. Es gibt fließende Übergänge. Aber das untrügliche Zeichen, daß wir es mit Poesie zu tun haben, liegt in dem, was man seit Robert Lowth, dem feinsinnigen Erforscher der alttestamentlichen Poesie[2], den Parallelismus membrorum (Parallelismus der Glieder) zu nennen pflegt. Dabei unterscheidet man wohl einen synonymen, antithetischen und synthetischen. Von synonymem spricht man, wo ein gleicher Gedanke in beiden Gliedern nur in verschiedenen Worten ausgesprochen wird, z. B.:

„Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst,
und was des Menschen Kind, daß du dich sein annimmst“[3]?

von antithetischem, wo die Glieder gegensätzlich sind, wie z. B.:

„Erlesenes Silber ist die Zunge des Gerechten,
das Herz der Gottlosen ist nichts wert“[4];

von synthetischem, wo sich die Glieder logisch ergänzen:

„Es vertrauen auf dich, die deinen Namen kennen;
denn nicht verlässest du die dich suchen“[5].

Als speziellere Abart dieses letzten mag man den „progressiven“ bezeichnen, bei welchem Worte des ersten Gliedes im zweiten wieder aufgenommen werden, um eine Steigerung zu erfahren, z. B.:

„Nahe ist Jahve allen, die ihn anrufen,
allen, die ihn mit Ernst anrufen“[6].

Eine ähnliche Steigerung weisen wiederum die Zahlensprüche auf wie:

„Aluka[7] hat zwei Töchter: gib her, gib her[8];
drei sind's, die nicht satt werden,
vier sprechen nicht: genug“[9]!

---

[1]) Vgl. Gunkel, Genesiskommentar[3] 1910, S. XXVII f. Ähnliches z. B. bei den alten Indern, vgl. Oldenberg, Zur Geschichte der altindischen Prosa 1917, S. 96.

[2]) Praelectiones de sacra poesi Hebraeorum 1753.

[3]) Ps. 8 5. [4]) Spr. 10 20. [5]) Ps. 9 11.

[6]) Ps. 145 18. Dieser „Stufenrhythmus“ ist besonders in den Wallfahrtspsalmen 120–134 zu finden. Außerhalb des Alten Testamentes, z. B. im Japanischen: „Ach, wie beneid' ich | Die Maid, die jugendlich blüht | Wie blüh'nder Lotus, | Wie der Lotus in der Bucht, | Der Bucht Kusaka!“ (Florenz, Geschichte der japanischen Literatur 1906, S. 20).

[7]) Ein vampyrartiger weiblicher Dämon.

[8]) Der Text ist vielleicht verderbt.

[9]) Spr. 30 15. Zu diesem auf Zahlenprogression gebauten Parallelismus vgl. Jes. 17 6 („zwei, drei Beeren im höchsten Wipfel, vier, fünf in den Zweigen des Fruchtbaumes“), ferner Spr. 30 18. 21. 29, 6 16; Am. 1 3–2 6. Besonders beliebt ist er im Kalevala, im finnischen

Die Erscheinung des poetischen Parallelismus ist keineswegs nur der hebräischen Poesie eigentümlich[1]. Herausgewachsen ist sie aus dem Wechselgesang von Chören oder von Chor und Einzelnem[2]. Sie hat freilich auch ihre psychologische Wurzel, und ein Herder hat sie mit seinem feinen Einfühlungsvermögen in den Geist hebräischer Poesie so zu bestimmen versucht[3]: „Sobald sich das Herz ergießt, strömt Welle auf Welle, das ist Parallelismus. Es hat nie ausgeredt, hat immer etwas neues zu sagen. Sobald die erste Welle sanft verfließt oder sich prächtig bricht am Felsen, kommt die zweite Welle wieder. ... Die beiden Glieder bestärken, erheben, bekräftigen einander in ihrer Lehre oder Freude. Bei Jubelgesängen ist's offenbar, bei Klagetönen will es die Natur des Seufzers und der Klage. Das Atemholen stärkt gleichsam und tröstet die Seele; der andere Teil des Chors nimmt an unserm Schmerz teil und ist das Echo oder, wie die Hebräer sagen, die Tochter der Stimme unseres Schmerzes. Bei Lehroden bekräftigt ein Spruch den andern; es ist, als ob der Vater zu seinem Sohne spräche und die Mutter es wiederholte. Die Rede wird dadurch so wahr, herzlich und vertraulich. Bei amöbäischen Gesängen der Liebe gibt's die Sache selbst: die Liebe will süßes Geschwätz, Wechsel der Herzen und der Gedanken."

Den angeführten Beispielen fühlt man ohne weiteres ein gewisses Gleichgewicht der Stichen ab, und in diesem Ebenmaß des Rhythmus enthüllt sich ein weiteres wesentliches Element hebräischer Poesie. Noch ist zwar für den Entscheid der Frage, wie weit die metrische Gesetzmäßigkeit gehe, Zurückhaltung geboten. Aber gewisse Richtlinien lassen sich doch wohl ziehen.

Zunächst steht fest: der hebräische Rhythmus ist kein quantitierender sondern ein akzentuierender, das heißt, daß sich das Metrum nicht nach Länge oder Kürze der Silben bestimmt, sondern darnach, ob sie den Ton haben oder nicht. Und da im Hebräischen die Tendenz vorherrscht, den Hauptton auf die letzte Silbe zu legen, ist der hebräische Rhythmus ein aufsteigender; er trägt jambisch-anapästischen Charakter[4]. Was die metrische Bestimmung erschwert, ist daß gewisse zumal einsilbige Wörter wie Pronomina, Partikeln usw. je nach dem Zusammenhang bald als Hebung bald als Senkung gerechnet werden. Entsprechendes kennt man aus dem Nibelungenlied, wo im Vers: „uns ist in alten maeren"[5] das „uns" unbetont ist, während es in den Worten „als uns daz ist geseit"[6] den Ton hat. Und wenn schon darin die Analogie des Nibelungenliedes lehrreich ist, so nicht minder darin, daß es zeigt, wie der unbetonten Silben zwischen

Nationalepos. Da heißt es z. B. von der Thräne: „rinnet durch fünf wollene Röcke, | sechs der goldgestickten Gürtel, | ja durch sieben blaue Hemden | und durch acht der Oberröcke."

[1]) Er kommt z. B. im Babylonischen vor (TBAT I S. 56 f, 80 ff.), im Ägyptischen (TBAT I S. 197), im Indischen (Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I 1908, S. 76; Oldenberg, Zur Geschichte der altindischen Prosa 1917, S. 5 f.), im Chinesischen (häufig im Schiking, dem kanonischen Liederbuch der Chinesen, z. B. [Übersetzung von V. von Strauß] S. 81) usw. Bei seiner Verbreitung braucht man nicht gleich an Abhängigkeit der israelitischen Dichtung von der babylonischen zu denken.

[2]) Dementsprechend kommt das hebräische Wort 'ānā, eigentlich „respondieren", zur Bedeutung „singen" überhaupt (vgl. Gunkel in RGG IV, 1642).

[3]) Werke X. S. 32 f. (Ausgabe des deutschen Verlagshauses).

[4]) Vgl. E. König, Hebräische Rhythmik 1914, S. 38.

[5]) I 1, 1. [6]) V 266, 2.

den betonten bald mehr bald weniger sein, wie gelegentlich zwei betonte einander sogar unmittelbar folgen können[1]. Auch darin nämlich stimmt die hebräische Poesie mit ihm überein[2]. Ebenso, wenn ihre auf Symmetrie gehende Grundrichtung eine wenigstens annähernd gleiche Zahl von Senkungen verlangt. Daß sie freilich nicht immer streng durchgeführt ist, mag sich zum Teil daraus erklären, daß der musikalische Vortrag mittelst Dehnungen ausgleichend wirkte: entsprechendes lehrt zum Beispiel noch moderne abessinische Dichtkunst[3].

Die Forderung eines einheitlich durchlaufenden Metrums läßt sich an den Texten, wie es scheint, keineswegs restlos durchführen. Man muß stets mit der Möglichkeit von Mischmetren rechnen, die, zumal in prophetischen Schriften, ihre Anwendung finden, wo der überragende Zwang des besondern Gedankengehaltes sich seine eigenen Ausdrucksformen schafft. Gerne wird z. B. das Ende oder der Höhepunkt einer prophetischen Rede durch abweichendes Metrum ausgezeichnet. Überhaupt dürfte man schwerlich irre gehen, wo immer man im Streit der Meinungen über die metrischen Fragen das Prinzip der größeren Freiheit vertritt. Die Entsprechungen scheinen zum Teil mehr nur ideeller Art zu sein[4]. Dasselbe gilt in Bezug auf die Frage nach Strophen. Daß gewisse Dichtungen strophisch angelegt sind, ist zweifellos. Schon die Tatsache von Kehrversen[5] weist darauf hin, wenn sie auch nicht durchweg in gleichen Abständen auftreten. Man kann mühelos Zwei- bis Achtzeiler unterscheiden[6]. Dagegen spotten wieder andere Dichtungen jedes Versuches, ihnen eine strophische Gliederung abzugewinnen.

Daß in der hebräischen Poesie neben die Rhythmik eine gewähltere und reichere Ausdrucksweise, die sich vorzugsweise in Bildern und verlebendigenden Personifikationen bewegt, zum Teil eine Bevorzugung außergewöhnlicher, archaistischer Sprachformen tritt[7], teilt sie wohl mit der Poesie der meisten Völker. Dagegen spielt der Reim eine verschwindende Rolle; übrigens handelt es sich in einem Teil der spärlichen Fälle, in denen er auftritt, um Flexionsreime, die bei flektierten Formen überhaupt nicht zu vermeiden waren. So mag eine genauere Betrachtung der Formensprache alttestamentlicher Dichtung zum Schlusse führen, daß im allgemeinen — eine Ausnahme bilden z. B. gewisse alphabetische Psalmen — der Gedankeninhalt die mechanisch genaue Konstruktion der Form überragt[8].

Auf den Stil besehen unterscheidet sich die israelitische Literatur in einem wesentlichen Punkt von der modernen. Gunkel[9] hat es so ausgedrückt, daß es sich in der modernen vorwiegend um einzelne große Dichter oder Schriftsteller

---

[1]) Z. B. I 2, 3: „Kriemhilt geheizen".

[2]) Auch moderne palästinensische, vgl. Dalman, Palästinensischer Divan 1901, S. XXIII.

[3]) Nach einer mündlichen Mitteilung Littmanns.

[4]) In diesem Sinn spricht König (a. a. O. S. 12) von „ideeller Eurhythmie"; vgl. denselben in ZatW XXXVII (1918), S. 145.

[5]) Z. B. Ps. 42 f.; Jes. 9_7-10_4, 5_{25}; König, Stilistik 1900, S. 346, 357 f.

[6]) Zweizeiler: Spr. 10_1—22_{16} (die einzige Ausnahme, ein Dreizeiler 19_7, ist auf Textverderbnis zurückzuführen); Dreizeiler: Ps. 24_{7-10}; Klagel. 3; Vierzeiler: I. Sam. 2_{1-10} und oft. Fünfzeiler: Ps. 143_{1-6}; Sechszeiler: Ps. 22_{2-22}; Siebenzeiler: Ps. 2; Achtzeiler: Ps. 119.

[7]) Vgl. G. A. Smith, The Early Poetry of Israel 1912, S. 8.

[8]) Vgl. König, Hebräische Rhythmik, S. 72.

[9]) Die israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I 7), S. 52.

handle, weshalb die moderne Literaturgeschichte gerade an ihren Höhepunkten die Form der Biographie tragen müsse, während in der Literaturgeschichte Israels die einzelne Person eine weit geringere Rolle spiele. „Das ist in der Eigenart antiken Lebens begründet: damals waren die Einzelnen bei weitem weniger differenziert und bei weitem mehr durch die Sitte gebunden als gegenwärtig. Und wie es der einzelne Mann in Israel für ein Verbrechen halten würde, so zu handeln, ‚wie man in Israel nicht handelt', so steht auch der Schriftsteller unter dem starken Druck des für die Gattung hergebrachten Stils." Auf Grund derartiger Erwägungen hat Gunkel die Forderung aufgestellt, daß die israelitische Literaturgeschichte als Geschichte der literarischen Gattungen Israels zu behandeln sei. Ohne Zweifel eröffnet sich bei dieser Behandlung eine Reihe aussichtsreicher Gesichtspunkte. Aber je mehr sie auf rein formalem Gebiet liegen, um so weniger darf übersehen werden, wie einseitig eine stilgeschichtliche Betrachtung wäre, die nicht eine ständige bewußte Ergänzung durch eingehende Berücksichtigung der kulturinhaltlichen und persönlichen Momente anstrebte[1]. Erst recht muß sich im Blick auf die Propheten die Erkenntnis aufdrängen, wie hier „die lebendige Persönlichkeit hoch über dem bloßen Wort steht"[2].

Sieht man auf das Zustandekommen israelitischer Poesie, so wird man am einfachsten unterscheiden können zwischen öffentlichen und privaten Anlässen, denen sie entspringt.

Die öffentliche Dichtung steht im Dienste des politischen Lebens. Vor allem ist es der Krieg, der sie entflammt, und sofern er selber als etwas Heiliges empfunden wird, ist klar, daß man in dieser Dichtung religiöse Töne vernehmen kann, sei es daß Gott angerufen wird, sich gegen die Feinde zu erheben[3], sei es daß ihm nach gewonnener Schlacht der Dankeshymnus angestimmt wird[4]. Auch nachträgliche Ausspinnung älterer hymnischer Dichtung dieser Art kommt vor: so wird das alte, kurze Mirjamslied[5] zum sogenannten „Durchzugs-" oder „Schilfmeerlied" Moses[6] erweitert, das freilich seinen späteren Ursprung durch eine Anspielung auf das Zionsheiligtum verrät[7]. Aber die spezifisch religiösen Töne können auch fehlen. So in dem Revolutionslied, mit dem Seba die Israeliten zum Abfall vom Hause Davids anfeuert[8], oder im Triumphlied, mit dem Israels Frauen den heimkehrenden David empfangen: „Saul hat seine tausend geschlagen, David seine zehntausend"[9]. Anderswo wird dem Recken selber das Preislied in den Mund gelegt[10]. Aus dem Preislied aber mag unter der Hand eines begnadeten Dichters wohl einmal eine größere Dichtung von der Gewalt des Deboraliedes[11] erwachsen, in dem sich eine Reihe dichterischer Motive kreuzen. Davon ist eines die Aufforderung an Debora, ein Lied zu singen, mit dem sie die Feinde bezwingen soll[12]. Offenbar hat der Dichter die Gattung im Auge, die dem arabischen Higa[13] entspricht, d. h. die Besprechung, den Zauber-

[1]) Vgl. meine Besprechung des in der vorigen Anmerkung genannten Gunkelschen Werkes in der Theologischen Rundschau, 1905, S. 149 ff.
[2]) Duhm im Vorwort zum Jesajakommentar. [3]) IV. Mos. 10 35.
[4]) Richt. 16 24. [5]) II. Mos. 15 21; vgl. oben S. 93. [6]) II. Mos. 15 1—18.
[7]) D. 17. [8]) II. Sam. 20 1; vgl. oben S. 177.
[9]) I. Sam. 18 7, 21 12; vgl. oben S. 187. [10]) Richt. 15 16; vgl. schon I. Mos. 4 23 f.
[11]) Richt. 5; vgl. oben S. 104. [12]) D. 12.
[13]) Vgl. Goldziher, Abhandlungen zur orientalischen Philologie 1896, S. 26 ff.

oder Fluchspruch, durch den der Dichter dem Kämpfer im Kriege mit der Zunge helfen sollte, und der selber als Element des Krieges als ebenso wichtig, ja vielleicht wichtiger als der Waffengang selbst angesehen wurde. Dabei war nämlich die Meinung, daß der Dichter kraft seiner persönlichen Fähigkeiten und seiner Beziehung zu höheren Mächten dem Feinde durch sein Wort tatsächlich schaden könne. Zu dieser Gattung gehören vor allem die Sprüche Bileams[1], bei dem es denn auch darauf ankommt, daß er die Feinde im Augenblick, wo er seinen Fluch über sie ausspricht, in Sicht hat[2]. In einem Beschwörungslied anderer Art werden Sonne und Mond aufgefordert, stillezustehen, um dem Sieger die Möglichkeit der vollen Ausnützung seines siegreichen Kampfes zu gewähren, und der Dichter meldet stolz, daß die Beschwörung Erfolg gehabt habe, „bis das Volk an seinen Feinden Rache genommen hatte“[3]. Das Lied ist einem „Buch des Redlichen“ entnommen. Die alte Zeit kannte also Liedersammlungen, und der Titel einer andern: „Buch der Kriege Jahves“[4] macht deutlich, auf was für einen Ton sie gestimmt sein konnten. Das „Buch des Redlichen“ scheint allgemeineren Inhaltes gewesen zu sein, da ihm außer dem Lied von der Gibeonschlacht das Klagelied Davids auf den Tod Sauls und Jonathans[5] sowie wahrscheinlich Salomos Tempelweihspruch[6] entnommen ist.

Zu den Motiven des Deboraliedes gehört der Spott, einmal gegenüber den Stämmen, die dem Kampfe fern geblieben sind[7], andererseits gegenüber den Unterlegenen, die sich vergebens auf Beute gefreut haben[8]. Offenbar liebte man es, der Spottlust die Zügel schießen zu lassen; wenigstens bildete sich das Spottlied in Israel allmählich zur Spezialität aus. Das sieht man aus der Angst, Gegenstand eines Spottliedes zu werden[9]. Darin bestätigt sich, daß in der jüdischen Gesellschaft unheimlich viel mit der Zunge gesündigt worden sein muß[10]. Daher auch die Warnung an den Frommen, nicht im Kreise der Spötter zu sitzen[11]. Jedenfalls braucht der Unterlegene für den Spott nicht zu sorgen. Schon im Lied über den Fall der Stadt Hesbon[12] klingt dieser Ton zwischen den Zeilen durch. Er beherrscht das dem Jesaja in den Mund gelegte Gedicht über den kläglichen Ausgang der stolzen Unternehmungen Sanheribs[13], sowie das Lied von der Höllenfahrt des Königs von Babel[14], wo die Schatten der Unterwelt über den Sturz dieses „Lichtengels“, der zu ihrem düstern Los erniedrigt ist, in jubelnde Bewegung geraten. „Selbst die Zypressen sind voll Schadenfreude über dich, die Zedern des Libanon“[15]. Der Spott leiht sich hier wohl einmal Züge vom Klagelied: „Wie ist zur Ruhe gebracht der Dränger“[16]! „Wie bist du vom Himmel gefallen“[17]!

Nach dem hebräischen Worte „wie“ (= êk oder êkā), mit dem diese

[1]) IV. Mos. 23 f.

[2]) 23 13, 24 2. 20 f. Auf dieser Fähigkeit, die Feinde mit dem Spruch zu bezwingen, mag Elisas Bedeutung, die sich in der Charakteristik: „Israels Wagen und Reiter“ ausspricht, begründet sein (II. Kön. 13 14).

[3]) Jos. 10 12 f. [4]) IV. Mos. 21 14. [5]) II. Sam. 1 18 ff.

[6]) I. Kön. 8 12 f. (vgl. LXX) nach vermutlicher Lesart. [7]) Richt. 5 15 ff.

[8]) V. 28 ff. [9]) Ps. 44 15, 69 13; Hi. 30 9; Klagel. 3 14. 63.

[10]) Vgl. oben S. 169. [11]) Ps. 1 1. [12]) IV. Mos. 21 27 ff.

[13]) Jes. 37 22—29. Das Stück ist unächt. [14]) Jes. 14 4 ff. [15]) Jes. 14 8.

[16]) V. 4. [17]) V. 12.

Klagen anzuheben pflegen[1], hat das hebräische Klagelied überhaupt seinen Namen (êkā). Veranlassung zu Klageliedern können Fälle öffentlicher Not sein. So nehmen schon Propheten im Blick auf die Katastrophe, die sie unaufhaltsam heraufkommen sehen, richtige Klagelieder in ihre Verkündigung auf[2], und erst recht wurden sie angestimmt, als das gedrohte Unheil Ereignis geworden war. Die auf einer eigenen Rolle zusammengestellten Klagelieder auf den Fall Jerusalems, welche die Tradition auf Jeremia zurückführt, sind der vollendetste Ausdruck dieser Gattung. Das Klagelied kennzeichnet gerne ein eigener Rhythmus, das sogenannte Kîna(= Klagelied)metrum, das Budde entdeckt hat: einer längeren, meist dreihebigen Vershälfte folgt eine kürzere meist zweihebige.

„Es fiél, steht nímmer aúf | die Júngfrau Ísrael,
Ist hingestréckt auf ihren Bóden | Aúf hebt sie níemand“[3].

Soll dieser Rhythmus gleich dem elegischen Versmaß der Römer den Wechsel des Lebensaufschwungs und der darauf folgenden Lähmung veranschaulichen[4]? Man wird seine Wurzel in einem entsprechenden Prozessionsschritt vermuten dürfen. Namentlich aber wird aus dem genannten Beispiel deutlich, wie das auf den Untergang des Volkes bezogene Klagelied aus der individuellen Totenklage herausgewachsen ist, und so mag es von selber zu Dichtungen überleiten, die nicht aus öffentlichen sondern privaten Anlässen entstanden sind.

Daß hier gerade das Klagelied eine wichtige Rolle spielte, ist in einer Gesellschaft, in der die Nachklänge von einstigem Totenkult nicht zu verkennen sind[5], von vornherein zu erwarten. Man wird auch nicht umsonst von der Verwendung berufsmäßiger Klagemänner und Klageweiber lesen[6]. Was man aus ihrem Munde zu hören bekam, mag sich freilich in der Regel innerhalb der engen Schranken des Konventionellen bewegt haben: „Wehe, mein Bruder! wehe, meine Schwester! wehe über den Herrn und wehe über seine Herrlichkeit“[7]! Den Eindruck des Konventionellen macht auch, was man sonst über die israelitische Totenklage vernimmt[8]. Aber seine Schranken sprengt das unmittelbare Empfinden einer gottbegnadeten Dichterpersönlichkeit vom Schlage eines David, und die Klagelieder, die er auf Saul und Jonathan[9] und wieder auf Abner[10] anhebt, gehören zum kostbarsten Gut israelitischer Dichtung. Neben David schien der berufene Klageliederdichter der Prophet zu sein, bei dem man die ergreifenden Worte las:

„Der Tod steigt uns ins Fenster ein,
Er dringt bis in Paläste,
Der Menschen Leichen fallen auf dem Feld

---

[1]) II. Sam. 1 19. 25. 27; Jes. 1 21; Jer. 48 17; Zeph. 2 15.
[2]) Am. 5 1 f.; vgl. Hes. 19. 27. 28 11 ff. 32. [3]) Am. 5 2.
[4]) König in ZatW XXXVII (1918), S. 148.
[5]) Siehe oben S. 96 f. [6]) Am. 5 16; Jer. 9 16. 19.
[7]) Jer. 22 18, vgl. 34 5. Möglicherweise ist die Form der Klage hier durch die kultische Adonisklage beeinflußt, vgl. meinen Beitrag zur Baudissin-Festschrift, 1918, S. 52.
[8]) Sach. 12 12 ff.
[9]) II. Sam. 1 18—27. Es ist das „Bogenlied“, so genannt nach dem Stichwort in V. 22; vielleicht aber ist der Text in V. 18 verderbt. Zum Liede vgl. Gunkels Artikel in RGG I 1284.
[10]) II. Sam. 3 33 f.

Wie Garben hinter dem Schnitter,
Und keiner liest sie auf“ [1].

Kein Wunder, daß man auf Jeremia auch ein individuelles Klagelied auf Josia zurückführte, das man zur Zeit des Chronisten [2] in einer Sammlung von Kriegsliedern fand.

Aber nicht minder als der Tod schuf das Leben des Einzelnen mit seinen Freuden und Leiden die Anlässe zu dichterischem Schaffen. Wie der Frühling die Liebe weckt, findet seinen herrlichen Ausdruck im Liede [3]:

„Auf doch, meine Freundin,
Meine Schöne, und lauf doch;
Denn siehe, der Winter ist vergangen,
Der Regen ist vorüber, hat sich verzogen.
Die Blümlein lassen sich sehen im Lande,
Die Zeit des Gesanges ist genaht,
Und horch, die Turtel läßt sich hören im Lande,
Die Feige macht röten ihre Beeren,
Und der Weinstock ist in Blüte.“

So viel feines und tiefes Naturempfinden begegnet uns in der alttestamentlichen Poesie nicht oft. Wohl noch ein paar Mal im Hohen Liede [4], dem schon die mitgeteilte Stelle entnommen ist, und wieder im 42. Psalm, dessen Dichter, wie es scheint ein Exilierter, im Lande seines Exils die Wasserstürze, an deren Fuß er weilen muß, empfindet, als stürzten sie auf ihn ein, nur um ihn in seiner zehrenden Sehnsucht vollends niederzuschlagen [5].

Das Hohe Lied zeigt auch in anderer Hinsicht, zu welcher Blüte es israelitische Liebespoesie gebracht hat. Es genüge, etwa an die „freundliche Vision“ zu erinnern [6]:

„Ich schlief, doch mein Herz war wach.
Horch! mein Geliebter klopfte:
‚Öffne mir, meine Schwester,
Meine Freundin, meine Taube, meine Reine;
Denn mein Haupt ist voll von Tau,
Meine Locken von Tropfen der Nacht.‘ —
‚Ausgezogen habe ich mein Gewand,
Wie sollt’ ich’s wieder anziehn?
Gewaschen habe ich meine Füße,
Wie sollt’ ich sie wieder beschmutzen?‘
Mein Geliebter streckte die Hand durch die Öffnung,
Da wallte ihm mein Innerstes entgegen.“

Das sind Töne ächtesten Liebesempfindens, und im Verlauf der Dichtung steigert es sich noch zu gewaltigerem Ausdruck [7]. Man wird freilich nicht über-

[1]) Jer. 9 20 f. nach der Übersetzung in meinem „Büchlein von Krieg und Sieg“, 1916, S. 13. [2]) II. Chr. 35 25. [3]) HL 2 10—13. [4]) 6 2. 11.

[5]) V. 8. Aus der Natur vernimmt Deuterojesaja die Teilnahme an den Ereignissen, welche das Volk angehen; so läßt er die Bäume aus Freude über den Rückzug der Exulanten in die Hände klatschen (Jes. 55 12; darnach Ps. 98 8).

[6]) HL 5 2 ff. [7]) Siehe oben S. 115.

sehen dürfen, daß das Hohe Lied neben Stellen eigenartigster und hochwertiger Prägung andere enthält, die unverkennbar den Charakter des Stereotypen und Abgegriffenen tragen. Dieser Art sind vor allem die uns seltsam steif und kühl anmutenden Schilderungen der Reize von Braut und Bräutigam, wie z. B.[1]:

„Sein Haupt eine Goldkrone,
Seine Locken Dattelrispen,
Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen ...
Seine Wangen wie Würzbeete (Gewürzkräuter) tragende,
Seine Lippen Lilien
Triefend von fließender Myrrhe.
Seine Hände Goldwalzen,
Besetzt mit Tharsisstein,
Sein Leib ein Elfenbeingebilde,
Bedeckt mit Saphirn,
Seine Schenkel Marmorsäulen,
Gegründet auf Goldgestellen" usw.

Jeder Zeile fühlt man die künstliche Mache ab, und man wird von diesen Liedern, wie sie bei der israelitischen Hochzeit zu erschallen pflegten[2], im allgemeinen nicht zu hoch denken. Eine Ausnahme bildet der 45. Psalm, der auf die Hochzeit eines Königs, vielleicht nicht einmal eines israelitischen, vermutlich in später Zeit, gedichtet wurde[3]. Die qualitative Ungleichheit dieser Dichtungen mag immerhin davor warnen, die Bedeutung der Stilgattung als solcher zu überschätzen!

Daß bei der Hochzeit Rätselspiele beliebt waren, war bereits zu erwähnen[4]. Dabei bediente man sich, wie schon das Rätsel Simsons zeigt, gerne der poetischen Form:

„Was ist süßer als Honig
Und was ist stärker als der Löwe"[5]?

Auch sonst müssen poetische Rätsel im Umlauf gewesen sein, z. B.[6]:

„Wer stieg zum Himmel auf und stieg herab?
Wer sammelte den Wind in seinen Fäusten?
Wer band die Wasser in ein Tuch?
Wer stellte alle Erdenenden fest?
Wie heißt er und wie heißt sein Sohn? — wenn du es weißt"!

Man liest ähnliches in Deuterojesajas Ausführungen über Gottes Größe[7] wie in der großen Gottesrede des Hiobbuches[8]. Hier wie dort ist die Form dem Rätselspruch entlehnt. Ohne weiteres ist anzunehmen, daß er gerne mit dem Zahlenspruch verquickt wurde, der uns als eine beliebte Kunstform israelitischer Dichtung bereits bekannt ist[9].

Von den Liebes- und Hochzeitsliedern ist nur ein Schritt zu den Trink-

---

[1]) HL 5 11 ff. [2]) Vgl. Jer. 7 34, 16 9, 25 10, 33 11; Ps. 78 63.
[3]) Eine Vermutung über seinen Ursprung in meinem II. Band der Stadeschen Theologie des Alten Testamentes 1911, S. 273.
[4]) Siehe oben S. 138. [5]) Richt. 14 18. Ursprüngliche Antwort: die Liebe.
[6]) Spr. 30 4. [7]) Jes. 40 12 f. [8]) Hi. 38 5 ff.
[9]) Siehe oben S. 229.

liedern. Sie scheinen zum Teil Improvisation gewesen zu sein[1]. Ein Trinklied war vielleicht schon das von Jesaja[2] überlieferte:

„Lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot."

Es fehlt nicht an Spuren anderer[3] bis hinunter ins Spätjudentum, wo man noch ihre Verherrlichung findet[4]:

„Ein Siegelstein von Karfunkel zu einer goldenen Halskette,
ist kunstgerechter Gesang zum Weingelage.
Goldene Fassung und ein Siegelstein von Smaragd
ist Liederklang bei lieblichem Wein."

An den Höhepunkten des Lebens traut man dem Menschen wohl etwas wie das zweite Gesicht zu. So sieht die Gebärende das Schicksal ihres Kindes, der sterbende Vater das Los seiner Nachkommen vor sich. Eine eigene Gattung hat in diesem Glauben ihren Ursprung, die Segens-, unter Umständen auch die Fluchlieder, und diese Dichtungen sind mit besonderer Liebe gepflegt worden. Es hat sich daraus in spätjüdischer Zeit noch die literarische Form des „Testamentes" entwickelt. Ihre Beliebtheit verdanken diese Dichtungen vor allem dem Umstand, daß bei der spielenden Leichtigkeit, mit der der Hebräer Volks- und Stammesgeschichte unter dem Bilde des Individuallebens darstellt, hier Gelegenheit zur Spiegelung der politischen Zeitverhältnisse der Stämme oder des Volkes gegeben war. So wollen Noah-[5], Isaak-[6], Jakob-[7] und Mosesegen[8] verstanden sein. Sie würden also von der privaten Dichtung wieder zur öffentlichen überleiten, während die sogenannten „letzten Worte Davids"[9] wieder auf Seiten der privaten stehen.

Eine bunte Reihe von Liedern bilden die verschiedenen Berufs- und Arbeitslieder. Hier singt der Bauer, der die Rinder antreibt[10], dort das Mädchen, das im Weinberg arbeitet, und ein derartiges Liedchen ist uns noch erhalten[11]:

„Faßt uns die Füchse,
Die Füchse, die kleinen,
Die die Weinberge zerstören,
Während unser Weinberg in Blüte ist."

Dabei muß man, um die Pointe dieser Worte zu verstehen, wissen, daß mit dem Weinberg, dem so gefährliche Feinde nachstellen, gerne der Körper des Mädchens selber bezeichnet wird[12]. Solche Weinbergslieder mögen drum besonders populär gewesen sein, und Jesaja wußte, warum er, was er seiner Umgebung Ernstes zu sagen hatte, gelegentlich in ein Weinbergslied kleidet[13]. Besonders

[1]) Am. 6 5. [2]) 22 13.

[3]) Jes. 56 12; Spr. 31 6 f. Kautzsch, Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments 1902, S. 18 stellt neben die letztgenannte Stelle Schillers: „trink ihn aus, den Trank der Labe".

[4]) JesSirach 35 5 f. (Übersetzung Smends), vgl. 49 1. Ein spätjüdisches Trinklied ist Weisheit Sal. 2 7 f.:

„Mit kostbarem Wein und Salben wollen wir uns füllen,
Und nicht möge eine Frühlingsblume uns entgehen.
Bekränzen wir uns mit Rosenknospen, ehe sie verwelken!"

[5]) I. Mos. 9 25 ff. [6]) I. Mos. 27 28 f., vgl. V. 39 f. [7]) I. Mos. 49 1—27.

[8]) V. Mos. 33. [9]) II. Sam. 23 1—7. [10]) JesSir. 38 25. [11]) HL 2 15.

[12]) HL 1 6, 8 12. [13]) Jes. 5 1 ff.

fröhlichen Charakter trugen die Lieder, die zur Ernte angestimmt wurden[1]. Geradezu sprichwörtlich ist das hêdâd (= heisa) des Keltertreters[2]. Seine Lieder hat auch das Bauhandwerk, bei der Grundsteinlegung[3] wie bei der Einsetzung des Schlußsteins[4], und eine feierliche Hausweihe, zumal die Weihe eines Heiligtums, gibt Anlaß zu einem dichterischen Weihspruch[5]. Draußen auf der Straße singt die herumziehende Dirne ihr Lied, um Kunden zu locken[6], und ein Lied des Nachtwächters wird vielleicht in einer bekannten Prophetenstelle[7] als Antwort auf die Frage: „Wächter, ist die Nacht schier hin"? vorausgesetzt.

Wenn sich so jeder Beruf seinen eigenen Stil schafft, so erst recht der geistige und geistliche, und besonderes Interesse weckt natürlich der prophetische Stil. Daß Propheten schreiben, ist nicht das Ursprüngliche. Ein Elia und Elisa und andere, deren Namen uns die ältere Geschichtsschreibung aufbewahrt hat, haben es nicht getan. Es ist zunächst ein Zeichen der Fortentwickelung zu literarischer Betätigung überhaupt, wenn von Amos ab sich die Prophetie der Feder bedient[8]. Was dazu im besondern noch den Anlaß gab, ist aus Jesaja zu ersehen. Er spricht einmal[9] davon, er wolle den Inhalt seiner Verkündigung in seinen Jüngern wie zu einer Schriftrolle zusammenbinden und gleich einer Rechtsurkunde versiegeln. Damit meint er, daß ihm entgegen dem Unglauben, der ihm in der Gegenwart entgegengebracht wird, die Zukunft durch die Erfüllung seiner Weissagung die Rechtfertigung bringen werde: da werde man, was er verkündet habe, aus diesen lebendigen Zeugen wie aus einer Buchrolle ablesen können und ihm Recht geben müssen. Entsprechend geschieht die faktische Niederschrift seiner Reden, um als „Zeugnis für die Zukunft" zu dienen[10]. „Der Unglaube hat diesen Anfang hervorgerufen, der Glaube ihn ermöglicht"[11]. Ist so prophetische Schriftstellerei aus dem Bedürfnis eigener Rechtfertigung des Propheten hervorgegangen, so begreift sich, daß sie im Gegensatz zur meisten übrigen hebräischen Literatur zunächst nicht anonym blieb.

Der prophetische Stil verleugnet nicht seinen Ursprung aus den starken psychischen Erregungen seiner Urheber. Man begeht leicht den Fehler, die prophetischen Reden zu ausschließlich mit dem Intellekt fassen zu wollen, als wären sie selber dem reinen Intellekt entsprungen, und übersieht dabei, wie der Intellekt nur der Nachgeborene unter den menschlichen Geistesfähigkeiten ist, während hinter und unter ihm als Urquell, aus dem prophetische Rede aufsprudelt, das emotionale Empfinden steht. Hier in der Tiefe bricht Gedanke und Wort aus innerstem Erleben auf, und dieses individuelle Erleben, auch das prophetische, hat etwas Unzusammenhängendes; denn es ist nur das menschlich vernehmbar werdende Echo eines hoch über dem Menschen hinziehenden göttlichen „Melos", von dem er, selbst der Begabteste, mit seinen stumpfen Sinnen nur hin und wieder einen Klang in sich aufzunehmen vermag, um ihn seinerseits weiterzuleiten. Dementsprechend trägt die Wiedergabe prophetischer Erleb-

[1]) Jes. 16 10; Ps. 65 14. [2]) Jes. 16 10; Jer. 25 30, 48 33. [3]) Hi. 38 7.
[4]) Sach. 4 7. [5]) Vgl. Salomos Tempelweihspruch I. Kön. 8 12 f. (LXX).
[6]) Jes. 23 16. [7]) Jes. 21 12.
[8]) Vgl. Hos. 8 12, wo in dieser Hinsicht schon eine rege Tätigkeit angenommen ist.
[9]) Jes. 8 16. [10]) Jes. 30 8 nach berichtigter Lesung.
[11]) Duhm im Kommentar zu Jes. 8 16.

nisse fragmentarischen Charakter an sich, und das gibt dem prophetischen Stil etwas stark Sprunghaftes. Das höchste Erleben läßt sich überhaupt nicht erschöpfend in Worte fassen. Das Nichtaussprechen ist hier zuweilen mehr als das Aussprechen, „omnis determinatio est negatio", und schriftstellerische Kunst besteht vor allem in Andeutungen, die mehr verhüllen als offenbaren, aber durch dieses Verhüllende das Wesen des Mysteriums in der Religion ungleich besser ahnen lassen als der ausgedehnteste und mit aller Gelehrsamkeit beschwerte Versuch seiner Beschreibung. In dieser Hinsicht muß man Jesajas kurze Darstellung seiner Berufungsvision[1] mit der breit ausgeführten Hesekiels[2] vergleichen, um des ganzen Vorzugs solcher literarischen Keuschheit inne zu werden. Größere Kürze ist überhaupt Merkmal des ältern prophetischen Stils. Im Gedanken an unsere Kapiteleinteilung der Bibel, wohl auch unter dem Eindruck der Bezeichnung prophetischer „Predigt" hat man sich gewöhnt, sich die prophetischen Einheiten im allgemeinen zu lang vorzustellen. Es gibt Fälle, wo die ganze Predigt in einen Vers, vielleicht sogar weniger, ja selbst in ein Wort zusammengehen kann. Die Entwickelung zur längern „Rede" scheint erst mit der Zeit erfolgt zu sein[3].

Der Spruch ist von Haus aus Orakelspruch; denn was die Propheten verkünden, hat von Anfang an Zukunftscharakter. Ihr erstes und letztes Wort ist die kommende Wende, das kommende Ende. Dem Gedanken, daß es kommt, ist der andere, warum es kommt und kommen muß, d. h. die Verkündigung der Sünde des Volkes, untergeordnet, und sie steht darum an zweiter Stelle, aber unlöslich mit jenem ersten Gedanken verkettet. Die Vorliebe des prophetischen Stiles für Verhüllendes und nur Andeutendes ist zugleich eine Folge dieser inneren Verwandtschaft mit dem Orakelstil, zu dem von jeher das Dunkle, Geheimnisvolle, Rätselartige gehört. So wird auch im prophetischen Stil die Sache nicht gerne mit Namen genannt, sondern mit Bildern umschrieben. Diese Bilder, entsprechend der geistigen Beweglichkeit des Orientalen, rasch wechselnd, einander zuweilen förmlich drängend, geben dem Stil die lebendige Bewegung und plastische Kraft. Sie sind vorwiegend packend und erschütternd; denn die Unheilsweissagung steht für die alten Propheten so stark im Vordergrund, daß es bei einzelnen sogar fraglich wird, inwiefern ihnen Heilsweissagung überhaupt angehört. Das ist gegenwärtig sogar die brennende Frage in der alttestamentlichen Prophetenkritik[4].

Hinter dieser Unheilsverkündigung steht ein gewaltiges Pathos. So ist der Ton eines Jesaja von wuchtigster Leidenschaft, bald in Sturm und Drang daherflutend — so namentlich in seinen früheren Reden —, bald in mehr verhaltener innerer Erregung, die sich in ausdrucksvollen Klangwirkungen und scharfen Wortspielen Luft macht, aber immer majestätisch groß. Er liebt (das ist charakteristisch für sein Temperament) die Vergleiche mit Erscheinungen der aufgeregten und aufgewühlten Natur[5]. Sachlicher, herber, aber auch kühler und einseitiger

[1]) Jes. 6. [2]) Hes. 1.

[3]) Vgl. König in ZatW XXXVII (1918), S. 159 und über diese Frage wie über den prophetischen Stil überhaupt namentlich Gunkel in der Einleitung zu H. Schmidt, Die großen Propheten, 1915.

[4]) Vgl. Cornill, Zur Einleitung in das Alte Testament, 1912, S. 76.

[5]) Vgl. z. B. 28$_2$, 21$_{12}$ ff.

ist Amos, und ihm ähnlich, ebenfalls der Mann vom Lande, dem bei seiner gesunden, unbestechlichen sittlichen Urteilskraft das Gebahren der Großstädter in der Seele zuwider ist, Micha. Weicher, sensitiver und nervöser, von größter Modulationsfähigkeit der Gefühle, stellenweise wiederum von leidenschaftlicher Glut durchbebt, ist Hosea. Am weichsten Jeremia, von einer Innerlichkeit, deren Herztöne auf jeder Seite die mehr lyrische Natur verraten, die sich an der Tragik zerreibt, dem geliebten Volk der Verkünder des Untergangs werden zu müssen.

Man hat bei den alten Propheten zum Teil durchweg metrische Schemata nachzuweisen versucht. Man wird gut tun, sich angesichts prophetischer Originalität vor zu straffer Schematisierung zu hüten. Richtig ist, daß die prophetische Rede rhythmisch gegliedert ist. Das heißt aber nicht, daß erst die starre Form da wäre, in die der Inhalt gegossen würde. Vielmehr ist durchaus der Inhalt das Primäre, und er schafft sich die adäquate bald mehr wechselnde bald sich mehr gleichbleibende und durchgehende metrische Form, so daß diese recht eigentlich aus dem herauswächst, was der Prophet zu sagen hat und was er erreichen will. Daß die Form der prophetischen Rede aber im allgemeinen die poetische ist, sollte nicht bestritten werden[1]. Nur zeigt sich die Freiheit, mit der sich die Propheten aller zweckdienlichen Ausdrucksmittel bedienen, gerade darin, daß sie die verschiedensten „Gattungen" und nicht allein poetische in ihren Dienst ziehen. Die prosaischen Formen nehmen bei den späteren Propheten seit Hesekiel, der schon der Gesetzgeber unter den Propheten ist und gerne im langfädigen „Thorastil"[2] spricht, überhand, während der stark lyrische Deuterojesaja[3] und der von ihm abhängige Tritojesaja[4] sich an durchgehende feste Metren zu halten scheinen. Jenes Überhandnehmen des Prosaischen hängt zum Teil mit der Aufnahme von Elementen zusammen, die schon mehr oder minder gelehrter Tradition angehören. Darin kündet sich die Apokalyptik an, die man als die auf die Prophetie aufgepfropfte Schriftgelehrsamkeit bezeichnen kann. Der Apokalyptiker verhält sich zum Propheten schon wie der Exeget und der Kommentator zum Schöpfer des ursprünglichen Textes[5]. Es ist der ganze Unterschied des Epigonen vom Original. Man beobachtet dabei, wie der visionäre Stil zunehmend weiter wird als das visionäre Erlebnis, aus dem er sich naturgemäß entwickelt hat. Da gibt es manches im Stile der Vision, was selber nicht Vision ist: wenn z. B. der Verfasser des Danielbuches in der Beschreibung der Gewandung des Engels sagt, wie des Engels Leib, den doch diese Gewandung bedeckt, beschaffen war, so erteilt er über etwas Bescheid, was er nicht tatsächlich hat sehen können, sondern dessen Kenntnis ihm auf anderm Wege, eben dem gelehrter Tradition, zugekommen sein muß[6].

Was die Weisheitsdichtung anbelangt, so wird zunächst wohl zu unterscheiden sein zwischen eigentlich volkstümlichen Sprichwörtern und der Weisheits-

[1]) Gegen König, ZatW XXXVII, 1918, S. 161 ff.

[2]) Thora = ursprünglich mündlicher Bescheid, „Weisung"; später: geschriebenes Gesetz. [3]) Jes. 40–55. [4]) Jes. 56–66.

[5]) In dieser Beziehung ist Dan. 9 besonders lehrreich.

[6]) Vgl. mein Religionsgeschichtliches Volksbuch: Daniel und die griechische Gefahr, 1907, S. 32 ff.

dichtung im engern Sinn, die durchaus Kunstdichtung ist. Das Volksprichwort kann prosaisch sein: „Wo keine Rinder sind, ist die Krippe leer“[1]; „nicht rühme sich, wer sich gürtet, wie der, der den Gürtel auszieht“[2]; „die Väter haben Herlinge gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf“[3]. Es liegt im Wesen des Volksprichwortes, möglichst prägnant zu sein. Zwei, drei Wörter können genügen, z. B. k^{e}immah bittāḥ[4] = „wie die Mutter so die Tochter“ oder kā'îsch g^{e}bûrātô[5] = „wie ein Mann so seine Kraft“ oder: mê^{e}schā'îm jêṣē rescha'[6] = „von Bösen kommt Böses“. Zum Sprichwort kann ein geflügeltes Wort werden, das aus einer ganz bestimmten historischen Situation herausgewachsen ist wie: „Ist auch Saul unter den Propheten“[7]? Aus der Menge, aus der ein Anonymus ein derartiges Wort herauswirft, tauchen eigentliche Weisheitsdichter auf, die man mit Namen kennt. Ihre Verkörperung findet israelitische Tradition auf dem Königsthron: „Salomo war weiser als alle Menschen, weiser auch als Ethan der Esrachit und Heman und Chalkol und Darda, die Söhne Machols, und sein Name war in aller Völker Mund. Und er redete 3000 Sprüche, und seiner Lieder waren 1005. Er redete über die Bäume von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der aus der Mauer herauswächst, und redete über die Vierfüßer und die Vögel und das Gewürm und die Fische“[8]. Die Nachricht setzt eine an die Natur anknüpfende Weisheitsdichtung voraus, und von ihrem Wesen gibt noch der Ausdruck Kunde, mit dem das Sprichwort im hebräischen bezeichnet wird. Man nannte es, seinem vergleichenden bildlichen Charakter entsprechend, māschāl = Vergleichung[9].

Von dieser Spruchweisheit ist uns nichts mehr erhalten. In unserm Spruchbuch ist weder von Zeder noch Ysop, weder von Fischen noch Vögeln die Rede. Vielmehr hat man es darin im ganzen mit praktischer Weltklugheit zu tun, dem Ertrag reicher Lebenserfahrung, wie es denn die Alten sind, die in der Mitteilung ihrer Weisungen und Ratschläge (von Geboten kann man kaum sprechen) den Jungen gegenüber gern den Ton der Katechese anschlagen. Dabei handelt es sich keineswegs nur um religiöse Dinge, im Gegenteil. Der rein profane Charakter einer Reihe von Sprüchen ist bezeichnend dafür, daß das Ziel des Frommen nicht nur ist, bei Gott gut angeschrieben zu sein, sondern sich auch bei Menschen der Beliebtheit zu erfreuen. Daher fehlt es nicht an Vorschriften über Anstand und gesellschaftliche Etikette im Wechsel mit so viel anderm, was tief ins sittliche Leben eingreift. Unverkennbar ist die Verwandtschaft mit Sprüchen ägyptischer Weiser, eines Ptaḥ-hotep, eines Ani und anderer[10], und das Alte Testament selber macht (das zeigt schon die oben mitgeteilte Stelle über Salomo) kein Hehl daraus, daß seine Weisheit zum internationalen Gut der Zeit gehört. Agur[11] und Lemuel[12], deren Sprüche das Spruchbuch mitteilt, werden als Könige von Massa, einem nordarabischen Reich, ausgegeben. Hiob stammt aus dem Lande Uz, das man in Edom oder Aram sucht, seine Freunde, die redend eingeführt werden, sind ebenfalls zum Teil Fremde, Bildad von Suah Keturäer

[1]) Spr. 14$_4$. [2]) I. Kön. 20$_{11}$. [3]) Jer. 31$_{28}$; Hes. 18$_2$. [4]) Hes. 16$_{44}$.
[5]) Richt. 8$_{21}$. [6]) I. Sam. 24$_{14}$. [7]) I. Sam. 10$_{11}$ f., vgl. 19$_{24}$.
[8]) I. Kön. 5$_{11-13}$.
[9]) Vgl. Eißfeldt, Der Maschal im Alten Testament, 1913, S. 42.
[10]) Vgl. TBAT I, S. 201 ff. [11]) Spr. 30$_1$. [12]) Spr. 31$_1$.

oder Araber, Eliphas von Theman, einer edomitischen Landschaft, deren sprichwörtlichen Ruhm die Weisheit bildete. Wo unter solchen Umständen die Grenzen der Abhängigkeit von hüben und drüben zu ziehen sind, läßt sich nicht mehr ermitteln[1].

Die Entwickelung auf israelitischem Boden läßt sich noch einigermaßen verfolgen, schon nach Seiten der Form. Der Kern des Spruchbuches[2] enthält bloße Zweizeiler[3], in denen sich der Gedanke jeweils erschöpft. Mit der Zeit werden die Einheiten größer, sie umfassen das Doppelte und wachsen sich schließlich in ganze Perioden aus.

In der Fortsetzung dieser Linie liegen die größern Werke von der Art des Hiobbuches und des Predigers. Man hat auch dazu außerisraelitische Parallelen herangezogen, so vor allem die ägyptische Dichtung vom Lebensmüden[4]. Das Hiobbuch ist dem Problem gewidmet, warum der Gerechte leide, warum es dem Frevler gutgehe. Dieses allgemeine Problem, das von Jeremia ab[5] die Gemüter so stark beschäftigte, daß es auch sonst literarisch behandelt wurde[6], wächst dem Dichter aus einem individuellen heraus: wie kommt es, daß Hiob, ein ausnehmend frommer Mann, den Kelch des Leidens bis auf die Neige trinken muß? Von Hiobs Schicksalen erzählte ein älteres Volksbuch[7], für welches das Problem als solches noch gar nicht bestanden hatte[8]. Der Dichter macht es zur Rahmenerzählung, in die er seine Dichtung einfügt. Ihr ursprünglicher Bestand ist eine Art Redeturnier, das nach einer ergreifenden Klage Hiobs[9] sich zwischen ihm und seinen drei Freunden in drei Gesprächsgängen entwickelt[10], bis auf Hiobs Herausforderung hin[11] Jahve selber erscheint, um durch den Nachweis der überragenden Größe der göttlichen Wirkungssphäre Hiob in die Schranken der Selbstbescheidung zurückzuweisen[12]. Der Gegensatz Hiobs zu seinen Freunden ist auf den treffenden Ausdruck gebracht worden, daß sie die Ursache des Unglücks im Menschen fänden, während Hiob sie, wenigstens in seinem Fall, in Gott suche[13]. Den Freunden, richtigen Verfechtern des Traditionellen[14], steht unbedingt fest, daß Leiden Schuld voraussetze und für den Frommen ein Mittel der Erprobung und Erziehung in Gottes Hand werden könne. Hiob hat Gott einst als einen andern kennen gelernt, als er ihn in seiner Krankheit zu spüren glaubt; so kann sein Leiden nur Ausfluß göttlicher Willkür und Vergewaltigung sein; aber es gibt — ächt religiös — für ihn „keine Zuflucht von Gott weg als zu ihm hin“[15]. Und was Gott ihn lehrt, des Dichters Lösung des Problems und eigener Trost, ist der Gedanke, daß die Welt größer sei als der Mensch

[1]) Vgl. im übrigen v. Orelli in den Akten des III. Internat. Kongresses für Religionsgeschichte (Oxford 1908, I S. 284 ff.): Religious Wisdom as cultivated in Old Israel in common with neighbouring Peoples.

[2]) Spr. 10 1 – 22 16. [3]) Vgl. oben S. 231 Anm. 6. [4]) TBAT I 195—198.

[5]) Jer. 12 1 ff. [6]) Ps. 37. 49. 73. [7]) Hi. 1 f. 42 7–17.

[8]) Hiobs Leiden bildet hier nur die Ausnahme vom Gewöhnlichen, die zu begreifen es genügt, den Prolog im Himmel zu kennen. [9]) Hi. 3.

[10]) Kap. 4 – 14; 15—21; 22 – 28. [11]) Kap. 29—31. [12]) Kap. 38 – 42 6.

[13]) Duhm im Hiobkommentar, 1897, S. 24.

[14]) Am meisten Traditionsmann ist Bildad.

[15]) Koran, Sure IX, 119. Für das stufenweise Fortschreiten in Hiobs Entwickelung vgl. meinen II. Band von Stades Biblischer Theologie des AT 1911, S. 103 ff.

und Gott größer als die Welt, ein Gedanke, dessen hohem Flug freilich, auch innerhalb der jüdischen Geisteswelt, nicht alle zu folgen vermochten, wie schon die Einschaltung der Elihureden[1] zeigt, die wieder auf den niedrigeren Standpunkt der Freunde Hiobs zurückfallen.

Was den Stil des Hiobbuches anbelangt, so kann man wohl einwenden, daß der Dialog dem Dichter nicht völlig gelungen sei, indem er im Grunde immer wieder in eine Reihe von Monologen zerfalle; und auch an diese darf man in Bezug auf Straffheit des Gedankenfortschrittes keine großen Anforderungen stellen. Dazu sind sie zu sehr lyrisch überwuchert, sei es durch die sich stets steigernden Klagen des Dulders, sei es durch Beteuerungen seiner Unschuld, sei es durch Bekenntnisse göttlicher Übermacht, Stücke hymnischen Charakters, die in Hiobs Mund wie in dem seiner Freunde immer wiederkehren. Aber durchweg ist im reichen Wechsel der Bilder, in der Kraft dichterischer Anschauung, in der Gewalt des Ausdrucks, in der feinen Erfassung der psychologischen Motive und Stimmungen eine Fülle von Schönheit über das Einzelne ausgegossen, und das Ganze wirkt seinem Inhalt nach als ein Denkmal gigantischen Ringens nicht nur der menschlichen Gedanken, sondern der menschlichen Seele.

Ebenfalls aus innerm Zwiespalt heraus, aus dem Kampf zwischen altererbtem Glaubensbesitz und neu eingedrungenen Ideen griechischer Philosophie[2], ist das pessimistische Buch des Predigers geboren. Es gehört in die Reihe der literarischen Selbstbetrachtungen und schlägt in gewisser Hinsicht die subjektivsten Töne innerhalb des Alten Testamentes an. Dabei ist es mit Weisheitssprüchen durchsetzt, die zum Teil den Eindruck machen, landläufige Einwände zu sein. Der Verfasser müßte sie zum Zweck polemischer Auseinandersetzung selber aufgenommen haben, wenn man sie nicht sekundärer Überarbeitung zuweisen will. Einer solchen gehören wohl eine Reihe von Stellen[3] an, welche allzu ketzerische Ansichten des Verfassers in orthodoxem Sinne richtigstellen wollen. Lehrreich ist zu erfahren, daß das Werk einer Zeit angehört — es ist aller Wahrscheinlichkeit nach schon die hellenistische —, „wo des Bücherschreibens kein Ende ist“[4].

Die subjektivste Dichtung Israels wird man im übrigen in den Psalmen zu suchen geneigt sein, wobei nicht zu vergessen ist, daß es im Alten Testament Psalmen auch außerhalb des Psalters gibt[5]. „Da siehst du“, sagt Luther[6] im Blick auf die Lob- und Danklieder des Psalters, „allen Heiligen ins Herz wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel hinein; wie feine, herzliche, lustige Blumen darin aufgehen von allerlei schönen, fröhlichen Gedanken gegen Gott und seine Wohltat“. Luther bekundet mit diesem Wort ein feines Verständnis dafür, daß das redende Subjekt in den Psalmen das Individuum ist. Er hält sich damit übrigens in der Linie der Tradition, welche die Psalmdichter zum Teil sogar mit Namen zu kennen glaubt. Diese individuelle Deutung hat man mit Unrecht bestritten und das Ich der Psalmen mehr oder minder durchgehend auf das Kollektivum, die Gemeinde, beziehen wollen, wofür man sich allerdings darauf berufen konnte, daß es dem Hebräer besonders leicht fällt, das Kollek-

[1]) Kap. 32—37. [2]) Vgl. oben S. 223. [3]) 3 17, 7 18b. 29, 8 11 ff., 11 9b, 12 13 f.
[4]) Pred. Sal. 12 12. [5]) 3. B. I. Sam. 2 1—10; Jes. 38 9—20; Jon. 2 2—10.
[6]) In der Vorrede zum Psalter.

tivum zu individualisieren[1]. So viel ist in der Tat von vornherein einzuräumen, daß in Fällen, wo der Dichter eines Psalmes eine führende oder mindestens hervorragende Stellung innerhalb der Gesamtheit einnahm, ihre Sache so sehr zur seinen und umgekehrt die seine zur ihren werden konnte (man denke nur an so manches Psalmwort gegen die Feinde)[2], daß die Grenzen zwischen individuellem und kollektivem Ich ineinander überfließen; und lehren nicht unsere Kirchenlieder: „Ich will dir singen, meine Stärke", „O, daß ich tausend Zungen hätte!" „Ich, ich und meine Sünden" u. a., wie die Aussage des einzelnen gläubigen Subjektes von selber zum Ausdruck kollektiven Empfindens werden kann? Auch spricht in unserer Psalmendichtung vieles dafür, daß ursprünglich individuelle Dichtungen zum Zweck liturgischen Gebrauches zu richtigen Gemeindedichtungen umgearbeitet wurden. Ja, vielleicht kann man weiter gehen und daran geradezu die Haupteinteilung knüpfen, indem man zwischen Psalmen unterscheidet, die von Haus aus zum Kult keine Beziehung hatten und nur mit der Zeit von ihm in seinen Dienst genommen wurden, und solchen, die von Anfang an Kultusdichtung waren[3]. Zu jenen wären Morgen-[4] und Abendlieder[5], Krankenlieder[6], Lieder der Klage über persönliche Anfeindung[7], über Entfernung vom Zion[8], individuelle Danklieder aus Anlaß erfahrener Rettung[9], Lieder des persönlichen Vertrauens zu Jahve[10], der Unschuldsbeteuerung[11] und wiederum der persönlichen Buße[12] zu rechnen. Diese „geistlichen Lieder" verdanken ihren Ursprung unmittelbar den wechselnden Anlässen und Stimmungen, aus denen sich das Erleben des frommen Individuums zusammensetzt[13].

Die Anfänge eigentlicher Kultdichtung führen weit zurück; denn es liegt im Wesen der Sache, daß sich mit der heiligen Handlung das gesprochene oder das gesungene Wort verbindet, und dieses Wort hat gerne poetische Form. So ist schon der alte Spruch, welcher Aufbruch und Rückkehr der Jahvelade begleitet[14], poetisch. Ebenso der priesterliche Segen[15], dessen Ursprung vielleicht weit zurückliegt. Auf kultische Dichtung weist auch die Klage der Israelitinnen um Jephtas Tochter[16], ferner der Gesang, mit dem David die Jahvelade einholt[17]. Jesaja[18] spricht vom Lied, das in der Weihenacht des Festes bei der Prozession auf den heiligen Berg zum Klang der Flöte gesungen wird. Er kennt also eine Art Wallfahrtslieder[19], und der Tempelgesang, den er den Seraphen

---

[1]) Vgl. z. B. I. Mos. 34$_{30}$; Jes. 41$_{8}$ f.

[2]) Gerade in dieser Beziehung lehren Stellen wie Jer. 17$_{18}$, 18$_{19}$ ff. (vgl. Am. 7$_{17}$), wie verkehrt es ist, in den grimmigen Verwünschungen der Feinde einen Grund gegen individuellen Ursprung einer Dichtung zu sehen.

[3]) Vgl. Gunkel, Reden und Aufsätze 1913, S. 92—123. Artikel „Psalmen" RGG IV, 1927 ff. H. Schmidt, Die religiöse Lyrik im Alten Testament 1912 (Religionsgeschichtliches Volksbuch).

[4]) Ps. 3. 57$_{8-12}$ = 108$_{2-6}$.

[5]) Ps. 4.

[6]) Ps. 6. 38. 41.

[7]) Ps. 52. 55. 57$_{1-7}$ u. a.

[8]) Ps. 42 f.

[9]) Ps. 30. 40. 138.

[10]) Ps. 23.

[11]) Ps. 17. 26.

[12]) Ps. 32. 51.

[13]) Das geistliche Lied erst aus dem Kultlied entstanden sein zu lassen, wie das Gunkel will, scheint mir ein Umweg zu sein. Natürlich verwendet der geistliche Dichter mannigfach Bilder, die Kultbräuchen entnommen sind (z. B. 26$_{6}$. 51$_{9}$), oder gebraucht Ausdrücke, die der Kultsprache angehören; aber das geschieht m. E. nicht auf dem Wege organischer Entwickelung, sondern sekundärer Entlehnung.

[14]) IV. Mos. 10$_{35}$ f.

[15]) IV. Mos. 6$_{24-26}$.

[16]) Richt. 11$_{40}$.

[17]) II. Sam. 6$_{5}$.

[18]) 30$_{29}$.

[19]) Vgl. Ps. 42$_{5}$.

in den Mund legt[1], bewegt sich in den Formen eines richtigen Hymnus. Wenn man freilich sieht, mit wie viel Abscheu ein Amos vom Geplärre der Kultlieder seiner Zeit spricht[2], wird man nicht gern glauben wollen, daß er Dichtungen vom sittlichen Ernst unserer Psalmen voraussetze. Nun ist freilich in einem der Exilszeit angehörigen Psalm[3] die Rede von Zionsliedern, die an den Wassern zu Babel zu singen den Exulanten wie eine Entweihung vorkäme. Ob uns von diesen Liedern im Psalter noch etwas erhalten ist, steht dahin; denn in keinem Fall läßt sich mit Bestimmtheit sagen, wann die kultischen Dichtungen, die man darin liest, Hymnen[4], Wallfahrtslieder[5], Vigilien[6], Beicht- und Bußgebete[7], Gelübdeliturgien[8], öffentliche Klage-[9] und wieder öffentliche Danklieder[10] entstanden sind. Der zum Teil ausgesprochen individualistische Charakter ihrer Frömmigkeit, vorab das Parteiwesen, das ihren Hintergrund bildet, läßt im allgemeinen auf nachexilische Zeit schließen. Der Eindruck, daß einzelne Psalmen am besten aus der Makkabäerperiode zu verstehen seien, der sie auch schon alte Tradition zuweist, ist zu stark[11], als daß er sich durch den Einwand abschwächen ließe, die übrige nachexilische Geschichte sei zu wenig bekannt, um eine derartige Datierung zu erlauben. Besteht sie aber für einige Psalmen zu Recht, so fragt sich ernstlicher als gewöhnlich zugegeben wird, ob es angeht, einen größern Teil anderer, auch der nicht ursprünglich zum Kult gehörigen, um Jahrhunderte von ihnen abzurücken; denn man kann sich der Erkenntnis kaum verschließen, daß die Psalmen im großen und ganzen eine geistige und literarische Einheit bilden, und es hat immerhin etwas Mißliches, hier makkabäische Psalmen anzunehmen, dort Königspsalmen in vorexilischer Zeit entstanden sein zu lassen, während doch die auf die makkabäische Erhebung unmittelbar folgende Zeit wieder Könige auf dem jüdischen Thron kennt[12]. Hier läßt sich auch aus der an sich bemerkenswerten Tatsache des Vorhandenseins ägyptischer und babylonischer Psalmen, die um Jahrhunderte älter sind, nicht Kapital für eine frühere Entstehung der israelitischen Psalmendichtung schlagen; denn diese ägyptischen und babylonischen Psalmen sind das Produkt einer Stufe der Kulturentwickelung, wie sie Israel erst nach Jahrhunderten im Kulturland zu erreichen vermochte. Die Vermutung einer zum mindesten relativ späten Entstehung der Psalmendichtung in Israel[13] wird bestätigt durch die Tatsache, daß man in einer Reihe von Psalmen, zumal den sogenannten eschatologischen[14], den Nachwirkungen des prophetischen Stiles begegnet, in andern wiederum Stilberührungen mit der Weisheitsliteratur, wie sich denn auch Psalmdichter mit dem Hiobproblem zu schaffen gemacht haben[15].

[1]) Jes. 6 3. [2]) Am. 5 23. [3]) Ps. 137 3. [4]) Z. B. Ps. 93. 95. 113. 117.
[5]) Ps. 120–134. [6]) Ps. 134. [7]) Z. B. Ps. 106. [8]) Ps. 107. 116.
[9]) Ps. 74, 79. [10]) Ps. 100. 118. 136.
[11]) Vgl. namentlich Ps. 83 mit I. Makk. 5.
[12]) Natürlich könnte die Bezeichnung „König" in den Psalmen auch an Stelle eines ältern Titels der Spitze der nachexilischen Gemeinde getreten sein, als sie unter den hasmonäischen Hohepriesterkönigen liturgisch verwendet wurden.
[13]) Wenn Gunkel einen starken Abstand der kanonischen Psalmen von den nachkanonischen, sogenannten Psalmen Salomos empfindet, so habe ich gerade den entgegengesetzten Eindruck: die Ähnlichkeit in Form und Stimmung ist mir ein Kennzeichen zeitlicher Nähe.
[14]) Über eschatologische Psalmendichtung vgl. Kittels Psalmenkommentar 1914, S. 185 ff. [15]) Vgl. oben S. 242 Anm. 6.

Überhaupt weisen die Psalmen nach Seiten des Stiles wie des Inhalts die verschiedensten Mischungen auf; z. B. tritt unmittelbar neben die Klage über eine Not die lebendige Vergegenwärtigung ihrer Hebung, worüber der Dichter in Jubel und Dank überströmt, um vielleicht schließlich zu bitten, daß es doch so sein möchte[1]. Der Hymnus wiederum zieht gerne die Erinnerung an die von Gott gewirkten Taten und damit epische Momente in sich hinein. Unter Umständen können sie sogar so stark überwuchern, daß es zu Geschichtspsalmen kommt, die nicht viel mehr als versifizierte Prosa sind[2]. Daneben wird in herrlichen Dichtungen wie vor allem dem 104. Psalm, in dem man ein Seitenstück zum großen Sonnenhymnus des Ägypterkönigs Amenophis IV.[3] sehen darf, Jahve als Herr der Natur gepriesen[4]. In kultischen Dichtungen tritt zum Teil deutlich der responsorische Charakter zutage[5]: die Stimme des Vorsängers oder des Priesters wechselt mit dem Chor der Gemeinde, oder Chor steht gegen Chor. Auch läßt sich zuweilen noch genau ermitteln, an welche Stelle der Dichtung der Vollzug des Kultaktes gehört[6].

Die Zusammenstellung der einzelnen Lieder wird man sich so zu denken haben, daß zunächst bestimmte Sängerinnungen, die Korachiten[7], Asaphiden[8] usw. sich Sammlungen anlegten. Die Reihenfolge der einzelnen Psalmen scheinen vielfach Stichworte bestimmt zu haben. Auch für Wallfahrer wurde ein besonderes Büchlein zusammengestellt[9]. Weitere Sammlungen, die nicht besondern Gemeinschaften zu eigen waren, aber am Tempel zu Jerusalem in gottesdienstlichem Gebrauche standen, scheinen ohne Rücksicht auf den Verfasser einfach als „davidisch" bezeichnet worden zu sein, weil David der späteren Zeit als geistiger Urheber des gesamten Kultwesens und infolgedessen auch des Tempelgesanges galt[10]. Aus dem Zusammenschluß dieser verschiedenen Teilsammlungen ist unser Psalter hervorgegangen, den erst nachträgliche Teilung nach dem Muster des Pentateuchs wieder in fünf Bücher zerlegt hat[11].

Wiederum um Jahrhunderte führen uns andere dichterische Gattungen zurück: Fabel, Parabel, Allegorie, Märchen, Sage und Mythus. Wenn es richtig ist, die Fabel von der Parabel[12] so zu unterscheiden, daß die in ihr auftretenden Personen entweder dem Pflanzen- oder dem Tierreich angehören, so ist Jothams Erzählung von den Bäumen, die ausgehen über sich einen König zu salben und dazu nur den Dornbusch willig finden[13], oder die Antwort des israelitischen

---

[1]) Vgl. z. B. Ps. 28. [2]) z. B. Ps. 78. 105.
[3]) TBAT I S. 189–191; vgl. oben S. 59. 81. [4]) Vgl. noch Ps. 19$_{1-7}$.
[5]) Vgl. z. B. Ps. 136. [6]) Ps. 20 zwischen V. 6 und 7.
[7]) Ps. 42. 44–49. 84 f. 87 f. [8]) Ps. 50. 73–83.
[9]) Ps. 120–134. Was Luther „Lieder im höhern Chor" nennt, sind vermutlich nur „Wallfahrtslieder". König (Die Poesie des Alten Testaments 1907, S. 17) weist dagegen auf ihren liturgischen Gebrauch hin, wonach sie von den 15 Stufen aus vorgetragen worden wären, die vom Frauenvorhof zum innern Vorhof hinaufführten (vgl. Riedel in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1906, S. 43 ff.).
[10]) Vgl. oben S. 225 und Budde, Geschichte der hebräischen Literatur 1906, S. 260.
[11]) Ps. 1–41. 42–72. 73–89. 90–106. 107–150.
[12]) Vgl. Gunkels Artikel Fabel und Parabel in RGG II 803 und IV 1192 f.
[13]) Richt. 9$_{7-15}$; vgl. oben S. 177. Als eine Parallele zur Jothamsfabel ist ein aus der Bibliothek Assurbanipals bekanntgewordenes Fragment einer Fabel in der Form eines Wettstreites zwischen den Bäumen zu vergleichen. Von den Babyloniern und

Königs Joas an den Judäerkönig Amazja von der Distel, die für ihren Sohn die Tochter der Zeder begehrt[1], auf Seiten der Fabel zu stellen. Mit ihr hat die allgemeinere Parabel das gemein, daß sie, zum Zweck eine Lehre zu erteilen, in Form einer erdichteten Geschichte Wirklichkeit spiegelt. Dieser Art ist Nathans Erzählung vom reichen Mann, der dem armen sein einziges Lämmlein nimmt[2], oder Jesajas Lied vom Weinberg, an den sein Freund alle Mühen verschwendet, um schließlich doch nur mißratene Trauben zu ernten[3], — ein Spiegel von Jahves Erfahrungen mit dem undankbaren Israel. Während die Parabel eine in sich geschlossene Geschichte ist, die einen einzigen Grundgedanken illustriert, kommt es bei der Allegorie weniger auf diese Geschlossenheit als auf die fortlaufende Entsprechung der Einzelzüge an: darin ist sie künstlicher, und es ist nicht zufällig, daß sie mehr der späteren Literatur angehört. Mit Vorliebe hat sie Hesekiel angewendet[4].

Was im allgemeinen dem Märchen nicht zugute kam, das ist die Ausschließlichkeit des jahvistischen Charakters Israels, der sich mit der Welt des Animismus, in welcher das Märchen lebt und webt, schlecht verträgt. Wenn man daher ausgeführten Märchen im Alten Testament nicht leicht begegnet — doch ist z. B. die Erzählung von Joseph mit Potiphars Weib ein Seitenstück zum ägyptischen Märchen der zwei Brüder[5] —, so fehlt es nicht an Märchenmotiven[6], von denen Gunkel sogar erstaunlich viele, stellenweise wohl nur zu viele, aufgedeckt hat[7].

Entsprechendes gilt vom Mythus[8], wenn man ihn im Vergleich zur Sage so definiert, daß in ihm Götter, in der Sage Menschen, die Handelnden seien. Da wird man in einem von jahvistischem Geist so völlig durchdrungenen Buch wie dem Alten Testament nicht viel erwarten, und in der Tat bestätigt ein Vergleich der biblischen Ursagen mit den babylonischen, wie stark der Jahvismus das mythologische Element zurückgedrängt hat[9]. Das schließt nicht aus, daß, sobald man den Firnis des Jahveglaubens, der sich über so manche aus der Fremde entlehnte Erzählung gelegt hat, abzuwischen anfängt, allerorten Mythologisches zum Vorschein kommt[10]. Man braucht nur schon in den zweiten Vers der Schöpfungsgeschichte zu blicken: da weckt alsbald das Wort, das Luther mit „Tiefe" übersetzt hat, das hebräische „Tehom", die Erinnerung an die babylonische Mythologie, wo Marduk den Kampf gegen die Tiâmat (= Tehom) unternimmt und sie spaltet[11], wie Gott das Urmeer teilt. Und was hier in der hebräischen Erzählung aufs äußerste verblaßt ist, das leuchtet noch mit sehr viel sinnlicheren Farben aus einer ganzen Reihe dichterischer Stellen des Alten

---

Assyrern her ist die Pflanzenfabel auch zu den Griechen gekommen, die sie ursprünglich nicht kannten (Diels, Orientalische Fabeln in griechischem Gewande, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft usw. IV 1910, 993 ff. Baudissin, Adonis und Esmun 1911, S. 436).

[1]) II. Kön. 14$_9$. [2]) II. Sam. 12$_{1-7}$, vgl. auch II. Sam. 14$_{5-7}$.

[3]) Jes. 5$_{1-7}$. [4]) Vgl. z. B. Hes. 16. 17. 23. [5]) Vgl. TBAT I, S. 223–225.

[6]) Vgl. v. d. Leyen, Das Märchen 1911, S. 94.

[7]) Das Märchen im Alten Testament (Religionsgesch. Volksbuch) 1917.

[8]) Vgl. Mythen und Mythologie in Israel in RGG IV 621–632.

[9]) Vgl. mein Schriftchen: Die Eigenart der alttestamentlichen Religion 1913, S. 13 ff.

[10]) Vgl. oben S. 64.

[11]) TBAT I, S. 5 ff.

Testamentes heraus[1]. Bleibt man beim erwähnten Vers der Schöpfungsgeschichte stehen, so spricht er noch vom „Schweben" des Geistes. Dieses „Schweben" bedeutet eigentlich „brüten". Natürlich stellt sich dabei sofort der aus andern Mythologien wohlbekannte Gedanke an das Weltenei ein. Diese spärlichen Andeutungen lassen schon ahnen, was sich an mythologischen Schätzen aus dem Alten Testament heben läßt. An der Oberfläche liegt, mit Händen zu greifen, ein richtiger Mythus vor in der Erzählung von den Ehen der Engel mit den Menschentöchtern, aus deren Verbindung die Riesen hervorgehen[2]. Es gibt andere Mythen, die ätiologischer Art sind, das heißt, daß sie die Ursache („aitia") einer Erscheinung nachweisen wollen. Woher z. B. das Weib und insonderheit woher ihr Zug zum Mann? Und der Mythus gibt die Antwort, indem er Gott am Werke zeigt, wie er das Weib vom Manne selber nimmt[3].

Ätiologisch ist auch ein guter Teil der Sagen Israels[4]. Nicht nur der reinen Lust am Fabulieren sind sie entsprungen. Man will auf allerhand Fragen Antwort haben. Warum z. B. heißt Isaak Isaak oder der Ort Ebenezer Ebenezer? Warum sitzen die Ismaeliten in der Wüste, während sie sich doch von Abraham herleiten? Woher die Ähnlichkeit einer Gesteinbildung im Süden des Toten Meeres mit einem Weibe? Warum kriecht die Schlange auf dem Bauch und frißt — so stellte die Volksmeinung es sich vor — Staub? Derartige etymologische, ethnologische, geologische und zoologische Fragen beantwortet eine volkstümlich poetische Erzählung[5] — etwas anderes ist die Sage nicht, und darnach mag man von etymologischen, ethnologischen, geologischen, zoologischen Sagen usw. sprechen[6]. Über ihre Geschichtlichkeit ist damit noch nichts ausgesagt; darüber wird man von Fall zu Fall zu urteilen haben; denn im Unterschied zum Märchen, das ganz und gar der Phantasie angehört, steht die Sage nicht an sich im Gegensatz zur Wirklichkeit, sie bedeutet nur ihre Transposition ins Poetische. Mit Vorliebe

[1]) Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895 und meinen Artikel „Drache" in RGG II 138–143; ferner oben S. 211.

[2]) I. Mos. 6 1–4. Daß die Riesen die Frucht der genannten Verbindungen sind, ist mehr zwischen den Zeilen zu lesen, als daß es ausdrücklich gesagt wäre, ein neuer Beleg für die bewußte Zurückdrängung des eigentlich Mythologischen im Alten Testament.

[3]) I. Mos. 2 21 ff.

[4]) Vgl. Gunkels Artikel Sagen und Legenden Israels in RGG V 179–198; denselben, Die Sagen der Genesis (Genesiskommentar[3], 1910, S. VII–C).

[5]) Bei Isaak spricht sie von einem Lachen (sachak = lachen), vgl. I. Mos. 17 17, 18 12, 21 6. 9, 26 8; bei Ebenezer (= Stein der Hilfe) weiß sie von einer bestimmten Hilfe, die dem Ort den Namen eingetragen habe I. Sam. 7 12; aber daß es sich hier nur um nachträgliche Erklärung handelt, ist besonders deutlich, wo doch der Name unbedenklich früher (I. Sam. 4 1, 5 1) gebraucht wurde. Zu Ismael vgl. die Flucht oder Vertreibung seiner Mutter aus dem Hause Abrahams, I. Mos. 16 6 ff., 21 9 ff.; zur Salzsäule die Geschichte von Loths Weib I. Mos. 19 26; zur Schlange I. Mos. 3.

[6]) Natürlich sind solche ätiologische Sagen nichts spezifisch Israelitisches. Man braucht z. B. nur die Grimmschen Sagen aufzuschlagen, um darin auf etymologische (u. a. 113, 143, 244, 455), ethnologische (379 f., 389, 456 u. a.) und geologische (z. B. 192, 199–201, 228–230) zu stoßen. Nicht minder allgemein sind die zoologischen, z. B. Warum ist der Rabe schwarz? (vgl. L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes 1904, S. 21 f.); warum hat der Hase eine gespaltene Lippe? (Frazer, Belief in Immortality I 1913, S. 65); warum hat die Schildkröte ein ganz plattes Brustschild? (Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914, S. 100).

knüpft sie an heilige Orte an. Bekanntlich ist der Mensch in Bezug auf Kultstätten außerordentlich konservativ. So übernahm auch der Israelit die Orte, die dem Kanaaniter heilig waren[1]; aber damit erwächst ihm die Aufgabe, vom Standpunkt des Jahvismus aus ihre Heiligkeit zu legitimieren. Das geschah durch den Nachweis, wie Jahve oder sein Engel einst einem der Stammväter erschienen sei. Erzählungen dieser Art, richtige „Kultsagen", wenn man sie nicht schon Legenden nennen will, enthalten die Geschichtsbücher, vor allem die Genesis, in großer Zahl. Auch Kultbräuche werden gerne vermittelst einer ätiologischen Kultsage erklärt, so aus dem Ringkampf Jakobs mit dem Gottwesen, das ihn auf den Hüftnerv schlug, das Verbot, den Hüftnerv zu essen[2]. — Das Ursprüngliche ist hier wie anderwärts die Einzelsage, zunächst in gedrängter Form. Mit der Zeit, mit wachsender Aufnahmefähigkeit, wächst der Umfang: an Stelle des knappen Stiles tritt der ausgeführte, es kommt zur neuen Gattung der „Novelle"; zugleich werden die Einzelsagen zu „Sagenkränzen" vereinigt[3]. Ein prächtiges Beispiel einer Novelle, das „lieblichste kleine Ganze, das uns episch und idyllisch erhalten wurde"[4], ist das Büchlein Ruth, das in diskretester Weise zugleich die Tendenz zu verfolgen scheint, gegenüber Eiferern vom Schlage eines Esra und Nehemia, die unerbittlich gegen alle fremden Frauen vorgingen, nachzuweisen, daß sich auch unter den verpönten Moabiterinnen der Juden würdige, fromme Frauen wie eine Ruth fänden[5].

Die Stilform der letztgenannten Gattungen ist Prosa. Wir stehen damit an den fließenden Grenzen der alten *Geschichtserzählung*. Auch auf den Inhalt hin besehen führt wenigstens die Kultsage zur Kenntnis ihrer ersten Ansätze; denn das *Heiligtum* ist einer ihrer Quellpunkte. Der Erzählung seiner Priester von der Erstlingsvision des Gottes folgt naturgemäß die Mitteilung von anderm, was sich an ihm zugetragen hat. Entsprechend ist es z. B. im Tempel in Jerusalem geschehen. Von Priesterhand ist vermutlich sein Bau beschrieben und seine Einweihung erzählt, von Reparaturen ist die Rede, Priesterlisten werden mitgeteilt, über Abgaben und Einkünfte, über Weihgeschenke und Tempelbesuche, auch über Brandschatzung und Eingriffe der eigenen Könige in den Tempelschatz ist Buch geführt, über Ereignisse wie die josianische Kultreform, die sich um den Tempel dreht, ist eingehend berichtet. Diese Tempelchronik ist eine der Quellen unserer Königsbücher geworden[6].

Ein anderer Ausgangspunkt der Geschichtsschreibung ist der *Königshof*. Während Königsinschriften von der Art derjenigen des Moabiters Mesa[7] Israel fehlen, wird im Nord- und im Südreich so gut wie an andern orientalischen Höfen, z. B. dem von Byblos in Phönizien[8], über die „Begebenheiten der Tage" Buch geführt worden sein. Als Auszug daraus hat man das „Annalenbuch Salomos"[9], das „Annalenbuch der Könige Judas"[10] und das „Annalenbuch der

---

[1]) Siehe oben S. 106. [2]) I. Mos. 32 33.
[3]) Diese Terminologie hat Gunkel vorgeschlagen. [4]) Goethe.
[5]) Vgl. die Ausführung dieser Gedanken in meinem Kommentar zu Ruth, 1898.
[6]) Ich vermute, daß ihr auch die Geschichte der Jahvelade bis zu ihrem Einzug in den Jerusalemtempel angehörte (I. Sam. 4—6, II 6). [7]) Siehe oben S. 184.
[8]) TBAT I S. 227; im übrigen vgl. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums 1896, S. 48 Anm. 2. [9]) I. Kön. 11 41. [10]) I. Kön. 14 29 und oft.

Könige Israels“[1], auf die in unsern Königsbüchern des öfteren hingewiesen wird, zu verstehen, und diese Hinweisungen besagen wohl, daß der, den man als eigentlichen Verfasser des Königsbuches[2] bezeichnen kann, sich seine Kenntnis für sein Werk aus ihnen geholt habe. Wenigstens scheint er ihnen gewisse regelmäßig wiederkehrende Mitteilungen entlehnt zu haben: bei den jüdischen Königen das Alter bei der Thronbesteigung, die Regierungsdauer, den Namen der Mutter, Tod und Begräbnis, bei den israelitischen bloß Regierungsdauer und Tod. Auf den Königshof gehen außerdem gewisse Listen z. B. über königliche Beamte[3] oder über Kriege und dergleichen zurück. Förmliche Urkunden, wie sie vom Königshof ausgehen, hat das Buch Esra aufgenommen; aber hier handelt es sich schon um den fremden Königshof, den persischen.

Ein dritter Ausgangspunkt für Geschichtsschreibung sind die prophetischen Kreise, in denen sich das Bedürfnis geltend macht, das Bild der überragenden Gestalt eines verehrten Meisters festzuhalten. Es braucht von den Ereignissen zeitlich nicht weit abzustehen, um schon stark mit legendenhaften Zügen durchsetzt zu sein; denn die Legende folgt dem Ereignis oft auf dem Fuße[4]. So wollen die Elia- und Elisageschichten beurteilt sein, jene[5] wohl noch ins neunte Jahrhundert zurückreichend und trotz diesem Legendenhaften etwas von der Unmittelbarkeit des Eindruckes wiedergebend, den Elias gewaltige Feuernatur um sich verbreitete, die Elisageschichten[6] schon sagenhafter, mit Vorliebe die magischen Wunderwirkungen des Gottesmannes hervorkehrend. Historischer muten die Jesajaerzählungen[7] an, und erst recht die ausführlicheren biographischen Denkwürdigkeiten Jeremias, die wir der Hand seines getreuen Schülers Baruch verdanken und die einen wesentlichen Bestandteil des Jeremiabuches ausmachen.

Menschlich noch wichtiger als diese biographischen Stücke sind autobiographische, wie wir sie schon bei Amos[8], Hosea[9] und Jesaja[10] finden. Man hat mit Recht ihren Unterschied gegenüber entsprechenden literarischen Versuchen in Prunk- oder Grabinschriften auf babylonischem und auf ägyptischem Boden hervorgehoben. „Der Prophet schreibt nicht zur Beleuchtung seiner Person, zur Erhaltung seines Ruhmes in der Nachwelt oder im Jenseits, sondern um festzuhalten, was er von Gott erlebt hat. Nicht der Erlebende sondern das Erlebnis ist hier die Hauptsache. Von vornherein ist dadurch der prophetischen Selbstbiographie der peinliche Zug der Eitelkeit, den sonst Memoiren so leicht haben, genommen und der Stempel der Wahrhaftigkeit aufgedrückt“[11]. Einen andern Vorzug hat sie darin, daß die Propheten die ersten sind, in deren Selbstdarstellung nicht äußere sondern innere, seelische Erlebnisse der Nachwelt aufbewahrt sind. „Was sie darin geleistet haben, ist darum besonders beachtenswert, weil die vorangegangene israelitische Erzählung ein völliges Unvermögen der ausdrücklichen Darstellung seelischer Affekte zeigt“[12]. Mehr Berührungen mit dem erwähnten

[1]) I. Kön. 14 19 und oft.
[2]) Im hebräischen Alten Testament bildeten unsere Königsbücher ursprünglich ein Buch.
[3]) I. Kön. 4.
[4]) Vgl. RGG III 2004.
[5]) I. Kön. 17–19. 21. II 1 2–8. 17.
[6]) II. Kön. 2–8 15, 13 14–21.
[7]) Jes. 36–39.
[8]) Am. 7–9 1 ff.
[9]) Hos. 3.
[10]) Jes. 6–8.
[11]) H. Schmidt, Die großen Propheten und ihre Zeit 1915, S. 25.
[12]) A. a. O., S. 26.

üblichen Memoirenstil zeigen die in den Büchern Esras und Nehemias enthaltenen Ichstücke[1], welche Memoirenwerken der Genannten entnommen sind. Sie haben jenen Stich ins Selbstgefällige, zumal die Stücke aus der Feder Nehemias, der, was er seinem Volk alles Gutes getan hat, mit offensichtlicher Befriedigung Gott vorrechnet, damit Gott es „ihm gedenke“[2], während aus den Esramemoiren mehr der selbstgerechte Geist eines gesetzlichen Rigorismus spricht.

An der Biographie wird deutlich, wie die israelitische Geschichtsschreibung mit Vorliebe zunächst kleine Kreise zieht: vom Einzelnen geht sie aus; dahin gehören ursprünglich selbständige Geschichten einzelner Richter und Könige, und israelitische Geschichtsschreibung hat darin Großes geleistet. Die herrlichste Blüte an diesem Stamm ist eine Familien- und Hofgeschichte Davids[3]: man bewundert hier ebenso sehr die Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit der Berichterstattung als die überzeugende Wahrheit ihrer Psychologie. Nirgends eine Spur tendenziöser Darstellung, auch nirgends eine Lücke, der Verfasser schöpft aus dem Vollen, wie er denn auch von den erzählten Ereignissen nicht weit entfernt sein kann. Von der Geschichte der Einzelnen schreitet die Geschichtsschreibung zur Stammes- und Volksgeschichte fort. Dieser Art ist das sogenannte „jahvistische“ Werk, im neunten Jahrhundert im Südreich, und das „elohistische“, im achten Jahrhundert im Nordreich entstanden, beide ihrem Kerne nach — sie haben beide bis zu ihrer Vereinigung zum sogenannten „jehovistischen“ Werk mancherlei Zuwachs und Überarbeitung erfahren — von bewußten Schriftstellerpersönlichkeiten geschrieben, die mehr als bloß Sammler volkstümlicher sagenhafter Überlieferung waren. Wie der Jahvist die von ihm zur Darstellung gebrachte Geschichte schon mit einer höheren Idee zu durchdringen weiß, war bereits oben[4] zu erwähnen. Der Elohist ist ihm gegenüber der reflektiertere; es scheinen schon die Anfänge des Prophetismus auf seine Darstellung abzufärben und sie in etwas zu vergeistigen. Aber auch hier gilt zum guten Teile noch, was von der alten Geschichtserzählung überhaupt gilt: ihr Reiz liegt in naiver Objektivität, in harmloser Unbefangenheit dem Erzählten gegenüber, sie erzählt Geschichte aus lauter Freude an der Erzählung des Geschehenen; sie verhehlt auch die Schwächen ihrer Helden nicht, unter Umständen eine Notlüge[5] oder schlaue Hirtenstreiche[6] sogar mit sichtlichem Behagen wiedergebend.

Das ists, was mit der Zeit anders wird. Die Einführung des Deuteronomiums im Jahre 621 bedeutet, daß man unter ein Gesetz gestellt wird, nach welchem man weiß, was gut ist und was böse, und an dem man einen Maßstab gewinnt zur Beurteilung, wie die Geschichte hätte sein müssen, und zum Nachweis, warum sie bald glücklich bald unglücklich verlief. Ein bewußter Vergeltungsglaube fängt an, die Geschichtsdarstellung zu beherrschen[7], und die Geschichte selber wird zum Illustrationsmaterial zu dieser Theorie von der Ver-

---

[1]) Esr. 7 27—8 34, 9 1—15; Neh. 1 1—7 73a, 12 31 f. 37—40, 13 4—31. Auf die beiden Memoirenwerke geht aber noch wesentlich mehr, als was jetzt in erster Person steht, zurück, nämlich auf die Esramemoiren: Esr. 10; Neh. 7 73b. 8 f., auf die Nehemiamemoiren: Neh. 10 1—11 24, 13 1 f. [2]) Neh. 5 19, 13 14. 22. 31. [3]) II. Sam. 9—20. [4]) S. 213.

[5]) I. Mos. 12 11 ff., 20 2, 26 7 ff. [6]) I. Mos. 30 37 ff.

[7]) Ein ähnlicher Vergeltungsglaube charakterisiert die Geschichtsauffassung des chinesischen Schu-king.

geltung. In diesem Sinne schreiben die sogenannten Deuteronomisten. Unter dem Eindruck der furchtbaren Ereignisse stehend, welche mit dem Zusammenbruch des staatlichen Lebens über Israel und Juda ergingen, bemühen sie sich um eine Theodizee, und zwar geht ihr Absehen darauf, für ihre Gegenwart wie für alle Zukunft warnend zu zeigen, wie eine ungeheure Sündenschuld, von den Vätern an langer Hand angehäuft, das Unheil heraufbeschworen hat. Sie schreiben nicht nur selbst, sondern sammeln das Überlieferte — darin dem Beispiel früherer, z. B. desjenigen, der jahvistisches und elohistisches Werk vereinigt hatte, folgend — und machen es sich ihren Zwecken dienstbar. Stilistisch bewegen sie sich in der Terminologie und der breiten, erbaulichen Manier des deuteronomischen Gesetzgebers, so daß man sich über ihren Anteil an der israelitischen Geschichtsschreibung schwerlich täuschen kann[1]. Als dann der im Jahre 444 oder 432 von Esra eingeführte „Priesterkodex" die magna charta der jüdischen Gemeinde geworden war, stellte sich das Bedürfnis einer erneuten, an diesem Gesetz sich orientierenden Darstellung der gesamten Geschichte Israels von der Weltschöpfung bis zur Gründung der jüdischen Gemeinde ein: das ist die Bedeutung der Chronik mit ihrer unmittelbaren Fortsetzung, den Büchern Esra und Nehemia[2]. Unter dem völlig einseitigen Gesichtspunkt gottesdienstlichen Interesses erscheint der ganze überlieferte Erzählungsstoff darin umgebildet. Aus der profanen Geschichtsschreibung ist Kirchengeschichtsschreibung geworden, aber so, daß der historische Sinn vom gesetzlichen vollständig überwuchert ist: man sieht das Bild einer Geschichte erstehen, wie sie wohl hätte verlaufen müssen, wenn das Gesetz in Zeiten, die von ihm nichts wußten, schon in Geltung gewesen wäre. Dieselbe Einbuße an historischem Sinn weist eine Schrift wie das Estherbuch auf, das schließlich auf die Empfehlung eines neuen Festes, des Purimfestes, hinausläuft, nur daß es nach seinem Inhalt wie nach seinem kunstvollen Aufbau[3] ausgesprochen romanhaften Charakter trägt.

Heiligtum und Königshof sind Ausgangspunkte nicht allein geschichtlicher sondern auch gesetzlicher Schriftstellerei. In unsern Ausführungen über das Recht sind die wichtigsten Gesetzesschriften bereits zur Sprache gekommen[4]. Das Bundesbuch, vielleicht an einem nordisraelitischen Heiligtum entstanden, setzt sich zusammen aus juristischen[5] und kultisch-sittlichen[6] Vorschriften, die sich auch stilistisch insofern von einander abheben, als jene die Form der sachlichen Erörterung haben und sich wie bereits erwähnt als bedingt geben, diese dagegen persönlich gewendet sind und in unbedingter Form stehen, was auch ihre größere Knappheit zur Folge hat, z. B. „eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen"[7]. Aus einem Kompromiß von priesterlichen und prophetischen Kreisen läßt man das von König Josia im Jahre 621 eingeführte Deuteronomium zustande ge-

[1]) Man lese z. B. Richt. 2 11 ff.; II. Kön. 17 7 ff.

[2]) Die Schlußverse der Chronik sind mit den Anfangsversen des Esrabuches identisch. Da Esra und Nehemia im hebräischen Alten Testament vor der Chronik stehen, müssen sie vor ihr Aufnahme in den Kanon gefunden haben, und das erklärt sich daraus, daß der in der Chronik behandelte Geschichtsstoff zum größern Teil bereits in den frühern Geschichtsbüchern vorlag.

[3]) Vgl. die literargeschichtliche Analyse des Buches in Gunkels Religionsgeschichtlichem Volksbuch Esther 1916.

[4]) S. oben S. 205 ff. [5]) mišpātîm. [6]) d°bārîm [7]) II. Mos. 22 17.

kommen sein. Eigenartig und unverkennbar ist sein Stil. Es ist der warme, herzliche, eindringliche Ton des Predigers, der in behaglicher Breite mit viel Worten und ständig wiederholten Sätzen und Sätzchen „Rechte und Gebote und Satzungen" ausströmt. Man sieht damit eine besondere „fromme" Sprache sich anbahnen, die man sprechen kann, „ob man im Hause sitzt oder auf dem Wege geht, ob man sich niederlegt oder erhebt"[1]. Das sogenannte Heiligkeitsgesetz[2] berührt sich in Stil wie Inhalt nahe mit Hesekiel. Im Priesterkodex darf man nicht, durch den Namen verleitet, in erster Linie ein Priestermanuale sehen. Was ihm diesen Charakter verleiht, sind im wesentlichen seine sekundären Wucherungen. Sein Kern ist vielmehr ein „Volksbuch"[3], das dem Leser, gleichviel welchen Standes, Gehorsam gegen das jüdische Gesetz ans Herz legen will durch den Nachweis, wie dieses Gesetz aus der besondern Offenbarungsgeschichte des eigenen Volkes herausgewachsen sei, so daß das Werk als Ganzes teils erzählenden teils gesetzlichen Inhaltes ist. Stilistisch charakterisiert es — und zwar den Grundstock wie seine Nachwüchse — der kühle, trockene Ton der Gelehrsamkeit und oft der Pedanterie, juristisch-systematische Konstruktion und Distinktion, formelhafter Schematismus mit der ewigen Wiederkehr gleicher Sätze und Wendungen, durch deren eintönige Gleichmäßigkeit ausnahmsweise wohl einmal wie in der Schöpfungsgeschichte[4] der Eindruck wirklicher Feierlichkeit hervorgerufen werden kann, eine Vorliebe für Zahlen und Namen, für das Gerippe der Geschichte, während ihrer Darstellung Blut und Farbe fehlt.

Wie alle diese Literaturerzeugnisse zu unserm gegenwärtigen Alten Testament zusammenwuchsen, ist hier nicht im einzelnen zu verfolgen. Nur das sei hervorgehoben, daß die Sammlung alttestamentlicher Schriften nicht durch einen einmaligen Akt geschah, wie jüdische und christliche Tradition annahm, die den alttestamentlichen Kanon von Esra und den ihm gleichzeitigen Männern der sogenannten „großen Synagoge" festgestellt sein ließ. In Wirklichkeit ist es eine jahrhundertelange Geschichte, die zu seinem Zustandekommen und Abschluß geführt hat, und in der Zwischenzeit war die Schriftgelehrsamkeit schon eifrig am Werk, den überlieferten Wortlaut zu erweitern und erläutern: die Anfänge einer Schrifterklärung, mehr oder minder unbeholfene Vorläufer einer heutigen Exegese, haben sich, was vielfach zu wenig beachtet wird, im Texte selber niedergeschlagen und bilden ein Rankenwerk, das stellenweise die Einfachheit und schlichte Schönheit des ursprünglichen Bestandes zu überwuchern und zuzudecken droht.

d) Die Religion[5].

Was von Israels bisher besprochener Kultur gilt, daß sie eine Mischung von Elementen darstellt, die man aus der Wüste mitgebracht hatte und die man im Kulturlande vorfand, das gilt auch von der israelitischen Religion. Infolge des Eintrittes Israels ins Kulturland mußte sie sich, wie bereits[6] bei der Be-

[1]) V. Mos. 6 7. [2]) III. Mos. 17–26.
[3]) Vgl. Wurster in ZatW IV 1884, S. 112–133. [4]) I. Mos. 1 1–2 4a.
[5]) Es kann sich hier nicht darum handeln, Israels ganze religiöse Gedankenwelt aufzurollen. Der Verfasser behält sich vor, es an anderer Stelle zu tun. Nur der Versuch, soll hier unternommen werden, ein Bild der wichtigsten Äußerungsformen und Auffassungsweisen des religiösen Lebens Israels zu entwerfen. [6]) Siehe oben S. 106.

handlung der „Übergänge" anzudeuten war, aus einer Wüsten- und Nomadenreligion allmählich zur Religion des Bauern und zum Teil des Städters umbilden. Das macht, daß sie mit der Zeit sehr verschiedenartige und zum Teil schillernde Züge aufzuweisen hat.

Im ganzen wird die alte Geschlechtsgenossenschaft mit der Siedelung auf festem Boden durch die Territorialgenossenschaft abgelöst. Das bedeutet aber nur zum Teil eine Lockerung des alten religiösen Bandes, welches das einzelne Geschlecht umschloß. Noch hört man auch im Kulturland von besondern Opfern, zu denen sich die Geschlechtsgenossen vereinigen. Ein David z. B. hat als vollgültigen Entschuldigungsgrund für sein Ausbleiben vom Hofe Sauls, daß er sich auf Einladung seiner Verwandten hin zum Jahresopfer seines Geschlechtes in seine Heimatstadt Bethlehem begibt[1]. Man braucht nicht zu bezweifeln, daß der Gott, dem solches Opfer gilt, Jahve ist. Jahve ist in solchem Falle an die Stelle des älteren Geschlechtsnumens, vielleicht des Ahns des Geschlechtes, getreten, von dessen einstiger Verehrung sich noch Spuren in verborgenen Winkeln des Hauses erhalten haben mögen. So deutet man gerne den Teraphim, den Michal, das Weib Davids, in einem Falle der Not zur Hand hat, als Ahnenbild[2]. Er muß irgendwie menschliche Gestalt gehabt haben; denn indem sie ihn ins Bett steckt, täuscht sie die Häscher, die ihren Mann zu suchen gekommen sind[3]. Als ursprüngliches Ahnenbild hat man vielleicht auch das häusliche Gottesbild zu verstehen, vor dem die oben[4] beschriebene Bindung des Sklaven ans Haus zu geschehen hat. Man denkt es sich, da die betreffende Vorschrift im Zusammenhang ausdrücklich Tür und Türpfosten[5] nennt, etwa über der Tür oder an ihrem Pfosten angebracht[6]. Der Ahn wird ja leicht zum Hausgeist, und Hausgeister halten sich mit Vorliebe am Eingang zum Hause auf. Auch für Israel ist der abergläubische Brauch bezeugt, daß die Schwelle nicht betreten wird, sondern man über sie hüpft[7], ein Brauch, der mit dem Glauben zusammenhängt, daß unter ihr ein Geist hause[8].

Der Schutz des Hauses und damit der Familie, die mehr und mehr als soziale Grundeinheit an Stelle des größeren Geschlechtes tritt[9], wird aber noch gerne andern Mächten unterstellt als dem angestammten Geschlechts- oder Stammesgott, und darin zeigt sich schon die Einwirkung der neuen Umgebung: wie die Ausgrabungen lehren, ist Israel auch im Gebrauch zahlreicher Astarte- und Isisfiguren in das kanaanitische Erbe hineingewachsen[10]. Aus dem Alten Testament erfährt man einmal[11], was Anlaß der Herstellung eines häuslichen Gottesbildes — diesmal eines Jahvebildes[12] — werden kann. Ein gewisser Micha hat seiner

[1]) I. Sam. 20 6. 29. [2]) Vgl. oben S. 97. [3]) I. Sam. 19 13 ff. [4]) S. 120.
[5]) II. Mos. 21 6. [6]) Vgl. Jes. 57 8. [7]) Zeph. 1 9; vgl. I. Sam. 5 5 und z. B. Oldenberg, Religion des Veda[2] 1917, S. 461. 553, Anm. 3.
[8]) Daher auch die Benachrichtigung dieses Geistes vor Eintritt in einen geschlossenen Raum, vgl. oben S. 225. [9]) Siehe oben S. 107.
[10]) Thomsen, Palästina 1909, S. 70 f. [11]) Richt. 17.
[12]) Seine Benennung leidet derart an Pleonasmus, daß man gewöhnlich Zusammenarbeitung von Quellen annimmt. Genannt werden ēphôd und t°räphîm, pesel und massēkāh. ēphôd (zugleich Bezeichnung der Priesterkleidung) ist vermutlich das überzogene oder bekleidete Gottesbild (vgl. Jes. 30 22), pesel das aus Holz oder Stein gehauene, massēkāh das (aus Metall) gegossene; zu t°räphîm s. oben im Texte.

Mutter Geld gestohlen und bekennt sich unter dem Eindruck einer feierlichen Verwünschung, welche die Bestohlene über den Dieb ausspricht, zu seiner Schuld. Da läßt sie zur Sühne aus einem Teil des Zurückerstatteten ein Gottesbild anfertigen. Es findet in Michas Privatheiligtum Aufstellung und wird zunächst von einem seiner Söhne bedient. Im besondern Fall nimmt dieser Privatkult freilich ein gewaltsames Ende: durchziehende Daniten rauben das Bild und legen damit den Grund zu ihrem Stammheiligtum im Norden des Landes[1]. Wie weit die Verbreitung häuslicher Bilder ging, wissen wir nicht. Bekanntlich nimmt der Dekalog gegen sie Stellung, der eine, vermutlich ältere, verbietet die Gußbilder[2], bei denen man wohl den Gegensatz gegen die Einfachheit des Wüstenkultes besonders stark empfand, der andere will von bildlicher Jahvedarstellung überhaupt nichts wissen[3]. Inwiefern sich an die Bilder eigentlicher Kult knüpfte, ist nicht zu ermitteln. Vielleicht daß vom Blut des im Hause geschlachteten Tieres etwas ans Bild gestrichen oder dagegen gesprengt wurde.

Richtiges Familienfest ist immer noch die Schafschur[4]. Zufällig vernimmt man, wie hoch es dabei hergehen konnte; Gäste werden geladen, und der Wein fließt in Strömen. Im Hause wird auch Passah gefeiert, das Fest der Erstgeburten[5]. Galt es vielleicht einst dem Mondgott, so wird es jetzt Jahve dargebracht. Noch erinnert an den alten Wüstenbrauch, daß das Fleisch des Lammes, das den Festfeiernden zur Mahlzeit dient, gebraten, nicht gekocht gegessen werden soll, und noch gilt, daß man davon bis zum Morgen nichts übrig lassen darf. Alles Gesäuerte muß von der Mahlzeit ferngehalten werden. Offenbar befürchtete man von der Säuerung eine infektiöse Wirkung auf die Essenden. Dagegen sollen mit dem Passah Bitterkräuter verzehrt werden. Daß diese an die bittern Leiden Israels in Ägypten erinnern sollen, wie die späteren Rabbinen es wollen, ist eine der typischen historischen Erklärungen, wie sie aufzukommen pflegen, wo der ursprüngliche Sinn eines Brauches nicht mehr verstanden wird. Die Bitterkräuter mögen einstiges Abwehrmittel sein, das gegen die Dämonen schützen sollte. So kaute man beim griechischen Allerseelenfeste, an dem die Geister umgingen, gewisse Blätter, um die Dämonen abzuhalten, in den Mund einzufahren[6]. In das Gebiet des Aberglaubens fällt auch der Brauch, dem Passahlamm keinen Knochen zu zerbrechen[7]. Das scheint zum Schutz der übrigen Herdentiere, vielleicht auch der Festgenossen (oder dieser wie jener) zu geschehen, daß sie von Fest zu Fest unversehrt bleiben möchten[8]. Dem Schutz des Hauses und der Familie dient auch das früher[9] schon erwähnte Bestreichen der Oberschwelle und der Türpfosten

[1]) Richt. 18. [2]) II. Mos. 34 17. [3]) II. Mos. 20 4, V 5 8.

[4]) Siehe oben S. 136. [5]) Siehe oben S. 98 und vgl. II. Mos. 12.

[6]) Beer, dem diese Erklärung entnommen ist, stellt die andere zur Wahl, die Bitterkräuter als Abführmittel zu deuten, durch das verhütet werden soll, daß sich die heilige Speise mit der profanen mische (Die Mischna II 3, Pesachim 1912, S. 19).

[7]) II. Mos. 12 46, IV 9 12.

[8]) Vgl. Kohler (Cincinnati) im AR 1910, 153 f. mit dem Zitat von Curtiß (Ursemitische Religion, S. 201), daß wenn die palästinensischen Fellachen ein Erlösungsopfer für ein neugeborenes Kind darbringen, sie sich hüten, dem Tier einen Knochen zu zerbrechen, „damit nicht auch die Knochen des Kindes brechen".

[9]) S. 100. Weitere Analogien zum Brauch führt z. B. Marti, Geschichte der israelitischen Religion[5] 1907, S. 49 an. Nicht zufällig ist, daß die Bestreichung mittelst eines

mit dem Passahblut. Am Passahmahl nimmt die ganze Familie mit Einschluß der Sklaven[1] teil; wo eine Familie für ein Lamm zu klein ist, vereinigt sie sich mit den Nachbarn[2]. Der gegebene Priester ist hier wie sonst der Familienvater[3]. Vielleicht erklärt sich daraus der Brauch, den Priester mit „Vater" anzureden[4]. Als Vorbereitung zum Kult tritt zu den schon in der Wüstenzeit üblichen Gepflogenheiten[5], was sich der Nomade noch kaum hatte leisten können, Kleiderwechsel hinzu[6]. Natürlich ist Vorbedingung die Vermeidung von allem, was in andere Kulte verstrickt. So wollen Enthaltungen von Teilnahme an Totenopfern[7], vor allem gewisse Speiseverbote gewertet sein[8], die für das tägliche Leben immerhin von Bedeutung wurden. Die Fragen betreffend „rein" und „unrein" griffen tief in die Familienangelegenheiten ein; man erinnere sich nur, daß Geschlechtsverkehr, Geburt, Aussatz und so manches andere verunreinigte[9].

Der Höhepunkt des religiösen Lebens der Familie ist der jährliche Gang zum nächstgelegenen Heiligtum. Von Elkana z. B., dem Vater Samuels, erfährt man es, wie er mit seinen beiden Frauen und den Kindern, sobald sie dazu groß genug sind, Jahr für Jahr nach Silo pilgert[10]. Da wird an der heiligen Stätte gegessen und getrunken. Eine besondere Opferzelle nimmt die Festgäste auf[11]. Vom Opfertier wird zuerst das Fett für Jahve verbrannt; dann läßt man es im Fleischtopf kochen. Nur daß die Priester in ihrer Begehrlichkeit und Verwöhntheit (sie essen lieber gebratenes Fleisch als gekochtes) den freien Anteil, auf den sie Anspruch haben, gerne vorwegnehmen, womöglich noch ehe die Gottheit mit dem Fett befriedigt ist[12]. Vom gekochten Fleisch verteilt der Hausvater an seine Familiengenossen, und dabei geht es ganz menschlich zu: die Lieblingsfrau erhält unter Umständen einen größeren Anteil. Auch dem Wein wird zugesprochen. Zuweilen mehr als genug[13]. Jedenfalls ist der Charakter dieser Kultmahlzeiten ein fröhlicher. „Vor Jahve sich freuen" wird geradezu Bezeichnung für den Vollzug der heiligen Handlung. Daß zum Heiligtum die ganze Familie kam, scheint mehr frommer Brauch als Erfordernis gewesen zu sein. Vorgeschrieben ist nur, daß alles Männliche vor Jahve erscheine (allerdings dafür dreimal im Jahr)[14]. Das hängt damit zusammen, daß ursprünglich nur der Mann selbständige kultische Persönlichkeit ist.

Ein Opfer nur von Männern lernt man aus der Geschichte Samuels kennen[15]. Am Höhenheiligtum seines Heimatstädtchens sind ihrer 30[16] zum Opfermahl versammelt. Es ist das Opfer einer richtigen Territorialgenossenschaft: es feiert es, wer zusammenwohnt. Dazu führt Samuel, der die Opfer-

---

Büschels Ysop geschehen soll (II. Mos. 12 22); dem Ysop, der im übrigen im israelitischen Kult zu Reinigungszeremonien Verwendung findet (III. Mos. 14 4 ff., IV 19 6. 18; Ps. 51 9), wird auch bei den klassischen Völkern reinigende Kraft zugeschrieben.

[1]) Vgl. oben S. 121.

[2]) II. Mos. 12 4. Die Gesetzeskodifikation ist zwar jung, aber sie wird alten Brauch festhalten. [3]) Vgl. oben S. 110. [4]) Richt. 17 10. [5]) Siehe S. 100.

[6]) I. Mos. 35 2. [7]) Vgl. V. Mos. 26 14. [8]) Vgl. S. 134.

[9]) Vgl. oben S. 48. [10]) I. Sam. 1.

[11]) I. Sam. 1 9 nach berichtigtem Text, vgl. 9 22.

[12]) I. Sam. 2 13 ff. [13]) Vgl. oben S. 133. [14]) II. Mos. 34 25.

[15]) I. Sam. 9 19 ff. [16]) I. Sam. 9 22; nach dem griechischen Text: 70.

handlung leitet, Saul mit seinem Sklaven, die gerade zu ihm gekommen sind, als Gäste ein. Auch hier geht es rein menschlich zu: ein Koch hat das Mahl zubereitet. Den fremden Gästen wird nicht nur der Ehrenplatz an der Spitze der Gesellschaft eingeräumt, sie bekommen auch die besten Stücke, Schenkel und Fettschwanz des Schafes[1].

Übrigens sind die Opferteilnehmer überhaupt die Gäste der Gottheit. Das ist der Sinn ihrer technischen Bezeichnung als der „Geladenen". Mit aller Deutlichkeit ist damit zum Ausdruck gebracht, wie das Opfer betrachtet wird: es ist Mahlzeit, zu der sich die Gottheit mit ihren Verehrern vereint. In dieser Auffassung wirkt sowohl die Vorstellung, daß das Opfer „Speise der Gottheit"[2] sei, als der uralte Gedanke der „communio" zwischen der Gottheit und der sie verehrenden Sippe[3] nach, ein Gedanke, der seine natürliche Ausprägung in der Blutapplikation findet: erste Pflicht ists, das Blut des Tieres, das man schlachtet, an den Altar zu schütten oder zu streichen, und wo ein solcher nicht vorhanden ist, da wird er durch Herbeischaffung eines großen Steines eigens zu diesem Zweck geschaffen[4]; denn jedes Schlachten ist ein Opfern (immer noch bezeichnet ein und dasselbe Wort beides zugleich[5]) und von ihm ist auch das Wort abgeleitet, das den Altar bezeichnet. Während sich bei kleineren Opfern, den gewöhnlichen „Schlachtopfern"[6], der Mensch mit der Gottheit in den Genuß des Opfertieres so teilt, daß ihr nur das Blut und Fett in der besagten Weise zufällt, bringt man ihr bei größern ein ganzes Tier, vielleicht sogar mehrere ganze Tiere als „Brandopfer"[7] oder „Ganzopfer"[8] auf dem Altar dar. Aber mit dem Hineinwachsen in das Ackerbauleben gewinnt naturgemäß auch die Darbringung unblutiger Opfer[9], der Erstlinge und Zehnten des Bodenertrages[10], an Bedeutung, und das hat zur Folge, daß das Opfer stärker unter den Gesichtspunkt einer Gabe an die Gottheit rückt. Dieser Gesichtspunkt kann seinerseits auf die Darbringung blutiger Opfer zurück übertragen werden, und in Zeiten erhöhter Not, vielleicht auch verstärkten Eindringens fremder Kulte wie unter König Manasse, kommt es wohl vor, daß man vor der Darbringung des menschlichen Lebens als kostbarster Gabe nicht zurückschreckt[11], wenn auch sonst der Brauch des Menschenopfers im Kulturland mehr und mehr zurückgetreten zu sein scheint[12]. Ist das Opfer einmal unter den Gesichtspunkt der Gabe gestellt, so eignet ihm die Tendenz zunehmender Steigerung und Verfeinerung des Materiales. Besonders scheint man mit Weihrauch und Würzrohr, die aus der Ferne kamen[13], Luxus getrieben zu haben. Es galt ja nach so mancherlei Seite hin

---

[1]) I. Sam. 9 24 nach berichtigtem Text. [2]) III. Mos. 21 8. 17.

[3]) Vgl. oben S. 94. [4]) I. Sam. 14 33 ff. [5]) Vgl. oben S. 92.

[6]) z^{e}bächîm. Wie sich zum „zebach" das „schelem" genannte Opfer verhält, ist schwer zu sagen; ein feierlicheres Opfer? [7]) ʿôlāh.

[8]) kālîl; neben schelem auch auf dem phönizischen Opfertarif von Marseille.

[9]) Es ist charakteristisch, daß das Wort minchāh = Gabe, Tribut, das in alter Zeit die Opfer schlechthin, auch die blutigen (so z. B. I. Sam. 2 17), bezeichnen kann, später terminus technicus zur Bezeichnung des unblutigen Opfers, des „Speiseopfers" wird. Ein altes Speiseopfer sind die Schaubrote, die schon für Davids Zeit bezeugt sind (I. Sam. 21 7).

[10]) Vgl. Eißfeldt, Erstlinge und Zehnten im Alten Testament 1917.

[11]) II. Kön. 16 3, 21 6; Mi. 6 7. [12]) Vgl. oben S. 100. [13]) Jer. 6 20.

die Gunst der Gottheit zu erkaufen oder ihr für empfangene Gunst mit einem „Dankopfer“ [1] den Dank zu zahlen. Einzelne Besucher des Heiligtums verbanden mit ihrem Besuch wohl auch eine Frage an die Gottheit, etwa wie ein Leiden zu heilen sei, und suchten die Antwort im Schlaf an heiliger Stätte durch einen Traum zu empfangen [2].

Die Zeiten, welche zum Besuch des Heiligtums riefen, waren dieselben wie in der kanaanitischen Periode [3]: zunächst, „wenn die Sichel zum ersten Male ins Korn ging“; das war das Fest „maṣṣôth“ [4], das seinen Namen von den ungesäuerten Fladen trägt, die man in aller Eile buk, um der Gottheit so schnell wie möglich etwas vom Ertrag der neuen Ernte zu Teil werden zu lassen. Ehe sie gegessen hatte, sollte der Mensch nichts davon kosten. So gilt später noch, daß er Brot und geröstete oder zerstoßene Körner nicht anrühren durfte, ehe er die Erstlingsgarbe im Heiligtum abgegeben hatte [5]. Es ist leicht verständlich, daß ein derartiges Fest mit dem Passah, an dem die Erstlinge der Herde dargebracht wurden, zusammenfloß. Wie der Anfang der Getreideernte, so wurde ihr Ende festlich begangen. Das ist das Fest „kāṣîr“ [6] oder „schābûôth“ [7] = Wochenfest nach den sieben Wochen genannt, welche es von maṣṣôth schieden [8]. Aber auch die Obsternte konnte man sich ohne Fest nicht denken, und da es die gesamte Ernte abschloß, bekam es naturgemäß so gesteigerte Bedeutung, daß es als das Fest schlechthin bezeichnet werden kann [9]. Sonst heißt es „āsîph“ [10] = die Lese, später vorzugsweise „sukkôth“ [11] = Laubhütten, so benannt nach den Hütten, die man sich aus Laub in den Weinbergen zu errichten pflegte. Da erscholl der laute Festjubel, die gehobene Stimmung machte sich unter Umständen in stark menschlichen Ausbrüchen Luft [12]. Gravitätischer mag es in einer größeren Stadt wie Jerusalem zugegangen sein. Jesaja verdanken wir eine Anspielung auf die vom Klang der Flöten getragene Prozession in der Weihenacht vor dem Fest [13].

Wie man sieht, wuchsen diese Feste ganz natürlich aus dem Ackerbauleben heraus und bildeten seine freudvolle Krönung. Dagegen ist der Zusammenhang von Sabbath und Neumond mit ihm eigentlich nur negativ: an diesen Tagen ruht alle Arbeit [14] (wann und wie übrigens der Sabbath aus einem Monatsfest, das er vielleicht ursprünglich gewesen war [15], zum Wochenfest wurde, entzieht sich genauerer Beurteilung) [16]. Durch die Verknüpfung des Ackerbaulebens mit der Kultstätte gewöhnt man sich, Jahve selber als den Spender der Gaben des neugewonnenen Bodens mit den Kultstätten des Landes enger zu verbinden. „Sein Angesicht schauen“ [17] wird technische Bezeichnung für ihren Besuch. Dabei

[1]) thôdāh, vgl. Am. 4 5. [2]) Vgl. I. Sam. 3, vielleicht 21 8.
[3]) Siehe oben S. 80. [4]) II. Mos. 23 15, 34 18. [5]) III. Mos. 23 10. 14.
[6]) II. Mos. 23 16. [7]) II. Mos. 34 22. [8]) Vgl. oben S. 145 Anm. 2.
[9]) I. Kön. 8 2. [10]) II. Mos. 23 16, 34 22. [11]) V. Mos. 16 13. 16 u. o.
[12]) Vgl. Richt. 9 27. [13]) Jes. 30 29. [14]) Am. 8 5, vgl. oben S. 135 Anm. 1.
[15]) Siehe oben S. 97.
[16]) Vielleicht bezeichnet II. Mos. 34 21 eine Etappe auf dem Wege.
[17]) Der Ausdruck stammt, wie es scheint, aus dem Hofstil, vgl. II. Sam. 14 24. 28: Zutritt (zum König) haben. Der massoretische Text bietet dafür: „vor Jahve erscheinen“, eine dogmatische Korrektur, die vorgenommen ist von der Erwägung aus, daß man Jahve nicht schauen könne, ohne zu sterben (vgl. I. Mos. 32 31, II 20 19, 33 20; Richt. 6 22, 13 22; I. Sam. 6 19 (LXX); Jes. 6 5).

kommt es im Jahveglauben seinerseits zu jenen lokalen Differenzierungen, von denen beim Baalskult zu sprechen war[1]. So kann Absalom, als er einen Anlaß sucht, um nach Hebron zu kommen, wo er die Helfershelfer zu seinem Aufstand hat, Jerusalem unter dem Vorwand verlassen, er schulde Jahve in Hebron ein Gelübde[2]. Als ob ein Jahvegelübde nicht ebensogut in Jerusalem zu erfüllen gewesen wäre! Aber der Jahve von Hebron ist nun einmal nicht derselbe wie der Jahve von Jerusalem. Entsprechend schwört man zur Zeit des Amos beim Gott von Dan oder von Beersheba, als wären es verschiedene Götter[3]. In Wirklichkeit ist Jahve an Stelle der lokal differenzierten Landesgötter getreten; er hat die verschiedenen Baalsgottheiten in sich absorbiert. Dieser Übergang ist um so leichter vorstellbar, als Baal ja nur Gattungsname ist[4]. So wurde Jahve der „Baal", d. h. der Herr des Landes, und niemand bis auf den Propheten Hosea[5], wenn nicht schon Elia, dessen Bedeutung in seinem Kampf für Jahve gegen den Baal von Tyrus liegt, nahm Anstoß an dieser Bezeichnung. Sie greift bis in Eigennamen, die unbedenklich mit Baal zusammengesetzt sind. Die letzte Richter- und erste Königszeit liefert uns dafür eine Reihe von Belegen, deren Wert dadurch nicht beeinträchtigt wird, daß sie durch spätere Überlieferung, die den Baalnamen streng verpönt, verschiedentlich verballhornt worden sind[6]. Am Lehrreichsten ist der Name Bealja[7] oder der freilich nur in der griechischen Übersetzung erhaltene „Jobel"[8], der ausdrücklich bezeugt, daß „Jahve = Baal" ist. Diese Verschmelzung Jahves mit Baal rechtfertigt es nachträglich, daß wir oben[9] als Stätten kanaanitischen Baalskultes die aus der israelitischen Zeit bekannten Jahvekultstätten aufzählten. Daß zu jenen im Laufe der Zeit weitere Heiligtümer hinzutraten, möchte man schon aus den Worten Hoseas[10] schließen: „Ein wuchernder Weinstock ward Israel, der Frucht ansetzte: je mehr Frucht er brachte, um so mehr Altäre errichtete er sich. Je besser es seinem Lande ging, um so schönere Mazzeben erstellte er". Mazzeben, d. h. heilige Steinsäulen, wie Ascheren, d. h. Holzpfähle, als unumgängliche Zubehör des Altars verraten die Nachwirkung der alten Auffassung von der Wohnung der Gottheit in Stein und Baum[11]. Noch Jeremia[12] kennt Leute, welche zum Holze sagen: „mein Vater bist du", und zum Stein: „du hast mich geboren". Begreiflicherweise trägt ein Kult, der einer so stark naturalistisch gefaßten Gottheit gilt, selber stark naturhafte, sinnliche Züge, und nicht umsonst durfte sich die im obigen[13] gegebene Schilderung des kanaanitischen Naturkultes die Farben vom israelitischen leihen, in dem man lediglich seine mehr oder minder geradlinige Fortsetzung zu erkennen hat. Auch

---

[1]) Siehe oben S. 75 f. [2]) II. Sam. 15 7 ff.

[3]) Am. 8 14. Man beachte auch die Wortstellung in I. Sam. 1 3: es ist der Jahve zu Silo, dem Elkana opfert. [4]) Vgl. oben S. 75. [5]) 2 18 f.

[6]) Jerubbaal (dessen Bedeutung Richt. 6 32 übrigens verkehrt), der andere Name Gideons, wird II. Sam. 11 21 in Jerubbosheth, Ischbaal (I. Chr. 8 33) — so hieß ein Sohn Sauls — in Ischbosheth (II. Sam. 2—4), Meribaal (I. Chr. 9 40) — so hieß der Sohn Jonathans (auch ein Sohn Sauls II. Sam. 21 8) — in Mephibosheth (II. Sam. 4 4 usw.) verändert (bosheth = die Schande!), Beeljada' (I. Chr. 14 7), der Name eines Sohnes Davids, in das unverfänglichere Eljada' „verbessert" (II. Sam. 5 16; I. Chr. 3 8). Solcher Korrektur entging Baalchanan (I. Chr. 27 28), der Name eines Beamten Davids (vgl. Hannibal!). [7]) I. Chr. 12 6. [8]) Richt. 9 26 LXX. [9]) S. 74. [10]) 10 1.

[11]) Siehe oben S. 73. [12]) 2 27. [13]) S. 69 f.

von Gottesbildern an öffentlichen Heiligtümern vernimmt man gelegentlich ein Wort. Von dem nach Dan gebrachten war schon[1] die Rede, und als unter Jerobeam I. Dan mit Bethel zusammen kultischer Vorort des nordisraelitischen Reiches wurde, erhielten sie beide ihre goldenen Kälber[2], denen ihre Verehrer den Kuß der Huldigung darbrachten[3]. Bezeichnenderweise erscheint unter den in Samarien entdeckten Eigennamen ein Egel-Ja-u = „Jahve ist Kalb"!

Auf einer Linie mit der Auffassung, daß Jahve im sinnlichen Objekt, das den einzelnen Kultstätten des Landes ursprünglich die Heiligkeit eingetragen hatte, in Stein, Baum, Quell oder auch im Bilde seine Behausung habe, steht der Glaube, daß mit der Lade seine Gegenwart gegeben sei. Seinen entschiedensten Ausdruck findet er im Wort, das den Philistern in den Mund gelegt ist, als sie von ihrer Ankunft im Lager der Israeliten hören: „Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen"[4]. Das Wort ließe sich ebenso gut in israelitischem Munde denken; gerade der Zusammenhang, dem es entnommen ist, bestätigt die Regel, daß israelitische Erzähler die Fremden genau so sprechen lassen, wie sie selbst gesprochen haben würden[5]. Ihren Standort hatte die Lade in Silo, wo ein fester Tempel stand. Was aus dem Zelt geworden ist, das sie einst auf ihrer Wüstenwanderung begleitete[6], erfährt man nicht. Der unglückliche Ausgang des Philisterkrieges, in den sie geholt wird, bringt sie in Feindesland. Aber unter dem Eindruck ihrer bösen Wirkungen lassen die Philister sie in die Heimat zurückkehren, sie kommt nach Beth Schemesch und, da sie auch hier Unglück anrichtet, nach Kirjath Jearim — Silo scheint inzwischen zerstört worden zu sein. Von Kirjath Jearim holt sie David auf den Zion, wo er ihr eigens ein Zelt errichtet. Unter Salomo hält sie ihren Einzug in den Tempel[7], und sie mag in ihm geblieben sein, bis sie bei seiner Zerstörung unter Nebukadnezar vermutlich verbrannte. Sie hatte sich überlebt: man war der allzu sinnlichen Kultobjekte schon so weit entwöhnt, daß man der Erwartung Ausdruck geben konnte, sie werde niemanden mehr in den Sinn kommen, noch werde man ihrer gedenken noch sie vermissen noch eine neue anfertigen[8]. In ihrer ganzen Hochschätzung hatte die alte Auffassung von Jahve als Kriegsgott nachgeklungen. Daß im Krieg das religiöse Leben der Nation seinen Höhepunkt erreiche, war dem Volksbewußtsein durch die Jahrhunderte tief eingeprägt; aber auch hier vollzog sich mit der Zeit die Wandlung[9].

Neben der Auffassung, daß Jahve seine Wohnung nach Kanaan verlegt habe, das jetzt sein „Land"[10], ja sein „Haus"[11] genannt werden kann, daß er insonderheit an den Kultstätten dieses Landes wohne[12], hat man den alten Gedanken nicht aufgegeben, daß der Sinai (oder Horeb) seine eigentliche Wohnstätte sei. Darum pilgert ein Elia dahin, um seine Gegenwart bestimmt zu erleben[13], und Jahve selber kommt in entscheidungsvollen Augenblicken der Ge-

[1]) S. 255. [2]) I. Kön. 12 28 f. [3]) Hos. 13 2. [4]) I. Sam. 4 7.

[5]) Vgl. I. Sam. 4 8. Man beachte auch, wie in I. Sam. 4—6 „Gott" und „Lade" als Subjekte der Aussage ineinander verfließen. [6]) Siehe oben S. 99.

[7]) Zur Geschichte der Lade vgl. I. Sam. 4—6, II 6; I. Kön. 8 1—9.

[8]) Jer. 3 16; vgl. dagegen Ps. 132 8. [9]) Siehe oben S. 187 f. [10]) Hos. 9 3.

[11]) Hos. 8 1. [12]) Daher auch beim Gebet die Richtung nach der Kultstätte hin (die kibla der Araber), I. Kön 8 29. 42. 44. 48; Ps. 28 2; Dan. 6 11; ferner die Verwendung der Heiligtümer als Asyle (vgl. oben S. 202). [13]) I. Kön. 19.

schichte den Seinen in besonderm Zug zu Hilfe[1], der zum Teil bestimmt genug beschrieben wird, um die traditionellen Vorstellungen von der Lage des Sinai nicht unerheblich zu korrigieren[2]. Die pädagogische Bedeutung dieses Glaubens an Jahves Wohnen auf dem Sinai ist nicht zu unterschätzen. Andere Völker, vor allem die Kanaaniter mit ihrem Baalskult, haben ihre Götter in der Nähe. Jahve blieb in gewisser Weise allezeit ein Gott aus der Ferne, ein Gegensatz, dessen sich z. B. ein Jeremia klar bewußt geworden ist[3]. Und diese Gottesferne wurde für den Jahveglauben gleichbedeutend mit Jahves Fähigkeit in die Ferne zu wirken; darin lag aber ein entschiedener Zug zur Entschränkung und Vergeistigung der Gottesvorstellung, der den Glauben an Jahves Geschichte schaffende Macht gewaltig fördern mußte. — Ein ferner wohnender Gott wurde Jahve auch, sofern man ihn sich im Himmel wohnend dachte, und es hätte nicht bestritten werden sollen, daß man schon in älterer israelitischer Zeit den Gedanken einer himmlischen Wohnstätte aufnahm[4].

Aber das Volk will seine Götter nun einmal in der Nähe haben[5], und wo man nicht Jahve selber unter den Menschen wandeln läßt, wie es der Erzähler der Paradiesesgeschichte in seiner wundervoll naiven Weise tut, da hält man sich an mehr oder minder sinnliche Erscheinungsformen. Für gewöhnlich ist es der Engel Jahves, der Jahve vertritt. Plötzlich taucht er vor dem Menschen auf und redet mit ihm, als wäre er seinesgleichen. Seinen Namen offenbart er nicht gerne[6]; aber das ist unter Menschen, die vom Glauben durchdrungen sind, daß Kenntnis des Namens über des Namens Träger Macht verleihe, nicht weiter verwunderlich. Erst durch ein Wort, hinter dem sich höheres Wissen birgt[7], oder ein Zeichen, das über das Gewöhnliche hinausgeht[8], wird der Mensch vielleicht darauf aufmerksam, mit wem er es zu tun hat. Ebenso unerwartet, wie er gekommen, ist der merkwürdige Besucher dem Auge wieder entrückt. Mit dieser Vorstellung des einen Engels, der Jahves eigenste Person vertritt, wechselt die einer Mehrzahl von Engeln[9]. Sie ist populärer empfunden: so wie ein Großer hienieden von seinen Dienern umgeben ist, so muß Jahve es auch sein. Denkt man ihn sich im Himmel wohnend, so steigen sie auf einer Leiter auf und nieder, um Ausrichter seines Willens zu werden[10], — der Gedanke eines Schwebens und Fliegens der Engel ist erst in spätjüdischer Zeit bezeugt[11]. Zuweilen vernimmt der Mensch ihre Stimme, die ihm diesen Willen kundtut[12]. Einer von

---

[1]) Richt. 5 4 f.; V. Mos. 33 2 f.; Hab. 3 3 ff.; Ps. 68 8 ff.

[2]) Vgl. z. B. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten 1898, S. 1 ff.

[3]) Jer. 23 23, vgl. Duhm im Kommentar zur Stelle.

[4]) Vgl. I. Mos. 11 5. 7, 18 21, 19 24, 21 17, 22 11, 24 3, 28 12, II 19 11. 20; I. Kön. 22 19.

[5]) Charakteristisch ist noch folgende Beobachtung aus dem modernen Palästina: wird in der Gegend von Gezer jemand eines Diebstahles angeklagt, so schwört er mit größter Emphase bei Allah, er sei unschuldig. Bringt man ihn zu dem dort befindlichen Heiligtum des Scheich Selman und fordert ihn auf, seine Hand aufs Grab zu legen und einen Rechtfertigungseid zu schwören, so wird man aus seinem Benehmen unschwer die Wahrheit erfahren können (Macalister, A History of Civilization in Palestine 1912, S. 40).

[6]) I. Mos. 32 30; Richt. 13 6. 17 f. [7]) I. Mos 16 8 ff.; Richt. 6 14 ff., 13 3 ff.

[8]) Richt. 6 20 ff., 13 19 f. [9]) Z. B. I. Mos. 32 2 f. [10]) I. Mos. 28 12.

[11]) Vgl. I. Chr. 21 16. [12]) I. Mos. 21 17, 22 11.

ihnen, die jahvistische Umdeutung eines alten Pestdämons, ist der Strafengel, der die Pest verhängt[1].

Eigentümlicher berührt der Gedanke, daß dem Menschen Gottes „Angesicht“[2] oder sein „Name“[3], auch seine „Herrlichkeit“[4] wie selbständige Verkörperungen dessen, was an Gott sichtbar und faßbar ist, entgegentreten kann. Man hat in diesen Vorstellungen, so alt sie auch sein mögen, mehr schon die Frucht werdender theologischer Spekulation als den Ausdruck naiven Volksglaubens zu sehen. Mit ihrer Hilfe lassen sich Brücken schlagen, um ursprünglich fremde Lokalkulte mit Jahve, dem Eroberer und neuen Herrn von Grund und Boden, zu verbinden. Bekanntlich kehrt Entsprechendes auch sonst wieder; man braucht nur an die sogenannten Avataren Vischnus zu denken, wodurch andere Kulte, wie sogar der buddhistische, in die Vischnureligion aufgenommen wurden[5]. Von Haus aus selbständige Wesen, die zu Jahve in Beziehung gebracht wurden, sind auch Kerubim und Seraphim. Sind jene ursprünglich Personifikation der Wetterwolke[6], so darf man in diesen die Personifikation der geschlängelten Blitze sehen. Mit Flügeln werden sie vorgestellt[7], und wenn Herodot[8] berichtet, er habe in Unterägypten zahlreiche Knochen von geflügelten Schlangen gesehen, die in der Wüste jenseits des Isthmus hausten, es gehe von ihnen die Rede, sie versuchten mit der Morgenröte über den Isthmus nach Ägypten zu fliegen, aber Ibisse hielten dort Wache und ließen sie nicht durch, sondern töteten sie, so liegt die Annahme nahe, daß die Israeliten derartige Vorstellungen schon aus der Wüste mitbrachten. Ein „Saraph“ fand Aufnahme im Tempel zu Jerusalem: ätiologische Kultsage[9] führt ihn auf Mose selber zurück, der die auf dem Wüstenzug durch Schlangen Gebissenen durch eine Schlangennachbildung in Erz mittelst sympathetischer Magie vor dem Tode errettet hätte. Bis zur Zeit Hiskias wurde dieser ehernen Schlange geräuchert[10]. Jesaja, den im Tempel zu Jerusalem seine Berufungsvision überkommt, sieht Seraphen im Dienste des Gottes, dessen er mit visionärem Auge ansichtig wird[11]. Es ist, als hätten sich ihm bildnerische

---

[1]) II. Mos. 12$_{23}$; II. Sam. 24$_{16}$; II. Kön. 19$_{35}$.

[2]) II. Mos. 33$_{14}$; vgl. p^{e}nê Baal (= das Angesicht Baals) als Attribut der phönizischen Göttin Tanit (Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1899, S. 208 ff.). Auch an die Lehre des Sabellianismus (zu Beginn des dritten Jahrhunderts n. Chr.) darf man erinnern, wonach Gott unter verschiedenen prōsōpā = „Angesichtern“ aufgetreten wäre.

[3]) Z. B. Jes. 30$_{27}$, 59$_{19}$. Vgl. Personennamen wie Samuel (= Name Gottes), ferner im Südarabischen z. B. Sumhu-yadaa = „sein Name hat bestimmt“ u. a., ferner in phönizischen Inschriften Astarte Schembaal (= Name des Baal) und die merkwürdige Formel im umbrischen Gebet auf den Tabulae Iguvinae, wo der Gott Grabovius angerufen wird, der „Arx Fisia“ und dem „Namen der Arx Fisia“ gnädig zu sein. Farnell, Evolution of Religion 1905, S. 186. [4]) Z. B. Jes 59$_{19}$.

[5]) Als der Islam über das palästinensische Land kam, rettete er die Heiligkeit gewisser Orte dadurch, daß er sie zu Engeln in Beziehung setzte. So hörte er aus dem Ortsnamen Beth ǧibrin (im Talmud Beth gubrin) den Namen Gabriels heraus; er lokalisierte hier sein Grab, so daß der Ort auch dem Muhammedaner heilig wurde. Es ist die Stadt, die sonst Eleutheropolis heißt (auch dieser Name übrigens vermutlich durch ein Mißverständnis entstanden, s. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896, S. 193).

[6]) Siehe oben S. 153 Anm. 9. [7]) Jes. 6$_2$, 14$_{29}$, 30$_6$.

[8]) II 75; vgl. TBAT I, S. 124 (Nr. 21). [9]) IV. Mos. 21$_6$ ff.

[10]) II. Kön. 18$_4$. [11]) Jes. 6$_2$.

Wesen von der Art des genannten Kultobjektes zu visionärer Realität verlebendigt, um ihm zu Verkündern der alles überragenden Erhabenheit des Gottes zu werden, der ihn in seinen Dienst zwingt. So wie er sie darstellt, nähert er sie entschieden dem menschlichen Typus an.

Auch der im Himmel thronende Gott hat seine lebendige Umgebung, und in ihrer zunehmenden Unterordnung spiegelt sich der allmähliche Sieg, den der Jahvismus über die andern Religionen erringt. Der Glaube an die Existenz ihrer Götter wird zunächst nicht aufgegeben; aber sie werden Jahve als Geister unterstellt, die, zu seiner himmlischen Ratsversammlung[1] vereinigt, schließlich nur seine eigene Überlegenheit stärker ins Licht setzen. Selbst der Satan[2] ist weit davon entfernt, ein ebenbürtiger Gegenspieler zu sein. Er freut sich alles Bösen und ist allem Guten mißgünstig. Drum ruht er nicht, bis das Böse seinen Lauf hat. Vor allem versäumt er keine Gelegenheit, eine Schuld aufzudecken, um den Schuldigen seiner Strafe auszuliefern; aber das Tribunal, vor dem er seine Klage anbringt, ist das Gericht Gottes. Zum eigentlichen Urheber des Bösen macht den Satan erst eine spätere Zeit, in der sich zugleich die Angelologie, wie man schon aus der Tatsache der auftauchenden Eigennamen einzelner Engel ersieht, reich entwickelt[3].

Noch gibt es eine besondere Art, wie die Gottheit unter den Menschen wohnt: sie nimmt von einigen Auserwählten Besitz, die als ihre wandelnden Träger umhergehen. Duhm[4] hat fein bemerkt, wie für den antiken Menschen die Begegnung mit dem Gottesmann auf einer Stufe steht mit dem Besuch des Gottesortes. Man kann es an den Elia- und Elisageschichten beobachten: jenes Bäuerlein, das dem Elisa die zwanzig Erstlingsbrote brachte[5], hätte diese wohl dem Gotteshause geschenkt, wenn er nicht den lebendigen Gottesträger vorgezogen hätte, und die Art, wie Saul mit seinem Knappen bei Samuel einkehrt, um sich Auskunft über die entlaufenen Eselinnen seines Vaters geben zu lassen[6], erinnert daran, wie man sonst im Heiligtum den Entscheid des Orakels einholt. Andererseits hat das Volk auch jene Scheu vor der allzugroßen Nähe des Gottesmannes, die man sonst in der Gegenwart eines höhern Wesens empfindet. Die Witwe von Zarpath, die durch die Anwesenheit des Elias durch die Hungersnot hindurch gerettet wird und deren Sohn dann plötzlich stirbt, schreit entsetzt auf: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Mann Gottes, du bist zu mir gekommen, um meine Schuld in Erinnerung zu bringen und meinen Sohn zu töten“[7]. Wäre Elia nicht gekommen, so wäre die kleine Schuld von der Gottheit übersehen worden und verjährt; die Nähe des Gottesmannes bringt sie so sicher ans Licht, wie wenn Gott selber gekommen wäre oder der Satan sie ausspioniert hätte[8].

Die Gottesmänner sind die Initianten des Verkehres zwischen Gott und Mensch. Auge, Ohr und Herz ist ihnen geöffnet für das, was sonst „kein Auge sieht, kein Ohr hört, was in keines Menschen Herz kommt“[9]. So sind sie in der

---

[1]) Vgl. z. B. I. Kön. 22 19; Hi. 1 6, 2; I. Mos. 1 26, 3 22.
[2]) Vgl. Hi. 1 6—2 7; Sach. 3 1 ff.; I. Chr. 21 1.
[3]) In dieser Hinsicht ist innerhalb des Kanons besonders das Buch Daniel lehrreich.
[4]) Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion 1905, S. 15.
[5]) II. Kön. 4 42. [6]) I. Sam. 9 6 ff. [7]) I. Kön. 17 18. [8]) Vgl. Luk. 5 8.
[9]) Vgl. I. Kor. 2 9.

Religion, was in der Kunst die schöpferischen Künstler. Das macht, daß sie, wenn auch ungewollt und ihnen selber vielleicht unbewußt, in der Religion das fortschrittliche Element bilden, — im Gegensatz zu den Gottesstätten, welche alt werden[1]. Ja, es kann sich daraus die natürliche Konkurrenz, die zwischen Gotteshaus und Gottesmann besteht, zum schärfsten Konflikt auswachsen. Die Art, wie ein Amos und der Priester Amazja zu Bethel[2] oder ein Jeremia und die jerusalemischen Tempelfanatiker seiner Zeit[3] aufeinander prallen, macht es deutlich. Diesen einzelnen Gottesmännern, an die sich der Fortschritt der Religion knüpft, stehen die Vielen als die Laien gegenüber (auch wenn sie Priester sind!), die von des Geistes Hauch unberührt bleiben oder von ihm nur so viel verspüren, als ihrem beschränkteren Fassungsvermögen gegeben ist. Der Geist selber weht, wo er will. Die einen erfaßt er mit Gewalt, daß man nicht begreift, wie ein Saul unter die Propheten kommt[4], andere suchen sich durch Weihen und Enthaltungen künstlich den Weg zur Gottesgemeinschaft zu bahnen. Nicht umsonst unterscheidet Duhm[5] unter den Gottgeweihten einerseits die Menschen, die Gott sich geweiht hat, andererseits solche, die sich ihm selber weihen oder ihm von andern geweiht werden.

Anknüpfen dürfen wir an das, was wir in Wen Amons altem Reisebericht über das Auftreten eines Verzückten in Byblos mitgeteilt fanden[6]. Was man im Alten Testament über die israelitischen „Nabis" erfährt, liegt in der unmittelbaren Fortsetzung dieser Linie. Man hat sie wohl von denen zu unterscheiden, an die wir, wenn wir von Propheten sprechen, in erster Linie denken[7]. Ein Amos weist es auch ausdrücklich ab, ein Nabi genannt zu werden. Der Nabi ist ein Ekstatiker, und sein Wesen erinnert mehr an das eines Verrückten[8] oder Rasenden als eines geistig Normalen. Zustände wilden Taumels überfallen ihn, daß er „zu einem andern Menschen wird"[8], — aber nicht im Sinne sittlicher Wiedergeburt: es kommt vor, daß er sich der Kleider entledigt und längere Zeit nackt oder halbnackt liegen bleibt[9]. Der Nabi tritt nicht vereinzelt auf; hier ist von 50[10], dort von 400[11] die Rede. In Scharen durchziehen sie das Land, einander in leidenschaftliche Erregung hineinsteigernd und auch Außenstehende in ihren Taumel hineinreißend. Die sinnlichen Triebe aufzupeitschen, geht ihren Zügen Musik voran[12]. Selbst ein Elisa braucht, damit „die Hand Jahves über ihn kommt", das Spiel eines Saitenspielers[13]. Tanz[14] und Selbstpeinigungen[15] mögen das ihre dazu beigetragen haben. Man denkt an die mittelalterlichen Tänzer- und Flagellantenzüge, die übrigens ebenfalls immer mehr Menschen mit sich fortreißend lawinenartig anschwollen[16]. Da man die Nebiim an Kultorten oder auf dem Wege dazu trifft, darf man ohne weiteres

[1]) Vgl. die Ausführungen Duhms a. a. O., S. 15 ff. [2]) Am. 7 10 ff.
[3]) Jer. 7. 26. [4]) I. Sam. 10 11, 19 24. [5]) A. a. O., S. 7.
[6]) Siehe oben S. 70.
[7]) Der Bedeutungswandel von nābî wird I. Sam. 9 9 ausdrücklich anerkannt.
[8]) I. Sam. 10 6. [9]) I. Sam. 19 24. [10]) II. Kön. 2 7. [11]) I. Kön. 22 6.
[12]) I. Sam. 10 5. [13]) II. Kön. 3 15. [14]) Vgl. oben S. 70. [15]) Vgl. Sach. 13 4 ff.
[16]) Wie derartige enthusiastische Riten auf vorderasiatischem Boden bis heute im Schwange sind, zeigt z. B. Fr. J. Bliß, The Religions of modern Syria and Palestine 1912, S. 255 ff.; H. Gelzer, Geistliches und Weltliches aus dem türtischen Orient 1900, S. 168 ff.

auf einen organischen Zusammenhang ihres Wesens mit dem Kultus der Zeit schließen, und das wirft auf den naturhaften Charakter dieses Kultes noch ein grelles Licht. Die Nebiim scharen sich gerne um einen Meister, z. B. fällt Elisa diese Rolle zu[1], während ihnen Elia, der Vorkämpfer für Jahve gegen Baal, in einsamer Größe ferner steht[2]. Man hat wohl öfter von „Prophetenschulen" gesprochen und in den Siedelungen, an denen man sie trifft — auch von Filialgründungen ist die Rede[3] —, eine Art Lehrhäuser sehen wollen. Damit läuft man nur leicht Gefahr, sich das Nabitum zu intellektualistisch und rational vorzustellen. Handelte es sich dabei um einen Unterricht, so hat man weit eher an eine Methodik und Trainierung zur Hervorrufung ekstatischer Zustände als an irgendwie gelehrte Vorträge über Gott und Welt zu denken. Wo man der Erwartung lebt, daß der Geist plötzlich einen Propheten auf irgend einen Berg mit sich fortraffen oder in ein Tal werfen könnte[4], ist nicht der Boden für verstandeskühle Denkarbeit. Wenn ein Elia vor einem Zustand ekstatischer Ergriffenheit lange Zeit zusammengekauert dasitzt, den Kopf zwischen die Knie gepreßt[5], wird man weit eher an Praktiken, wie sie etwa aus dem indischen Yogasystem bekannt sind, erinnert. Die Äußerungen, welche die vom Geist Ergriffenen in der Trance von sich geben, sind wohl meist derart, daß sie eines vernünftigen Sinnes spotten. Charakteristisch für sie mochte die Wiederholung ähnlicher Laute und Lautgruppen sein[6]. Ähnlich wie beim Zungenreden wird es sich darum gehandelt haben, von der ungenießbaren Schale den Kern zu lösen. Welches der positive Inhalt der Verkündigung der Nebiim war, ist schwer zu sagen. Es fällt auf, daß man ihnen in politisch erregten Zeiten begegnet, wo der nationale Gedanke stärker lebendig wurde. Sie mögen zum Teil als seine Träger aufgetreten sein. Überhaupt stehen sie, wie es scheint, durchaus mitten im Leben drin. Ihre ekstatischen Zustände sind ja auch nur vorübergehender Art[7]. Sie haben Frau und Kind und eigenen Besitz[8]. Von ihrer Umgebung unterscheiden sie sich freilich durch die Gewandung[9] und, wie es scheint, durch Tätowierung[10] und Tonsur (das ist vielleicht mit Elisas Kahlköpfigkeit gemeint)[11].

Auf einer Stufe mit den Nebiim nennt Amos[12] die Nasiräer als von Gott Erweckte. Es ist nicht viel, was man über sie erfährt. Äußerlich tragen sie das Haar lang; ursprünglich mag die Angst, es an einen andern Kult zu verlieren (denn Haaropfer spielen in primitiven Kulten eine große Rolle), sie veranlaßt haben, es wachsen zu lassen. Sie nehmen es also mit dem Jahvedienste ernst, und wie sie ihn verstehen, zeigt ihr Weinverbot, das im Sinne eines Protestes gegen die dionysische Kultur des Landes begriffen sein will[13]. Darin berühren sie sich mit den Rechabiten, die vor lauter Jahveeifer — nicht umsonst trifft man ihren Stammvater Jonadab mit König Jehu im Einvernehmen, wo es sich um die Ausrottung des Baalskultes handelt[14] — in der Be-

[1]) II. Kön. 2 15, 6 5 ff., 9 1.
[2]) Daß I. Sam. 19 20 Samuel an der Spitze der Nebiim steht, beruht auf späterer unsicherer Überlieferung. [3]) II. Kön. 6 1 ff. [4]) II. Kön. 2 16. [5]) I. Kön. 18 42.
[6]) Vgl. Jes. 28 10. 13 und Hölscher, Die Propheten 1914, S. 35.
[7]) Vgl. I. Sam. 10 13. [8]) II. Kön. 4 1 ff. [9]) Siehe oben S. 92.
[10]) I. Kön. 20 38—41. [11]) II. Kön. 2 23. [12]) 2 11. [13]) Siehe oben S. 134.
[14]) II. Kön. 10 15. 23.

tätigung nomadischer Ideale noch weiter gehen, indem sie auch auf feste Häuser und Saaten verzichten[1]. Sie stellen sich damit allerdings außerhalb der gewöhnlichen Gesellschaftsordnung. Es gibt andere, die, ohne diesen Bruch zu vollziehen, wenigstens vorübergehend zu Gott in das Verhältnis einer besonderen Weihe treten. Dieser Art ist das Nasiräat der spätern Zeit, das lediglich die Übernahme eines Gelübdes bedeutet, mit dessen Erfüllung es seinen natürlichen Abschluß findet[2]; dieser Art auch die Tempelprostitution[3], die dahin zu verstehen ist, daß die sich Weihenden den Erlös der Darbietung ihres Körpers dem Tempel zufließen lassen.

Das Priestertum ist in alter Zeit nicht von der Geburt abhängig. Der Ephraimit Micha, den wir bereits als Besitzer eines Gottesbildes kennen lernten, stellt zur Bedienung dieses Bildes einen seiner Söhne an[4]. Ein anderer Ephraimit, Elkana, ist der Vater Samuels, den das Gelübde der Mutter zum Priester macht[5]. David setzt zwei seiner Söhne zu Priestern ein[6] usw. Aber die Geschichte Michas ist lehrreich, sofern sie zeigt, daß wo es gelingt, eines Leviten als Priesters habhaft zu werden, man gerne zugreift. Als einmal ein solcher Stelle suchend zufällig des Weges kommt, zögert Micha nicht, ihn an Stelle seines Sohnes mit der Bedienung des Bildes zu betrauen. Im besondern Fall erfährt man auch die Anstellungsbedingungen: der Priester erhält bei freier Beköstigung und Kleidung zehn Silbersekel[7] jährlich von Micha[8]. Als dann die Daniten sein Bild rauben, heißen sie den Priester, übrigens einen direkten Nachkommen Moses[9], mitgehen[10]. Ist diese Bevorzugung der Leviten für den Priesterstand überhaupt daraus zu erklären, daß von ihnen als Angehörigen des Stammes, welchem Mose entsprossen war, besondere Vertrautheit mit den mosaischen Traditionen erwartet wurde? Wenn es richtig ist, daß es einst einen weltlichen Stamm Levi gab, dessen Glieder infolge einer Katastrophe über das Land versprengt wurden, müßte man annehmen, daß sie sich bewußt auf diese Traditionen besonnen hätten, um sich zu erhalten[11], und das wäre ihnen gut genug gelungen, um einen neuen „geistlichen" Stamm Levi[12], der die Genossen des gemeinsamen priesterlichen Berufes, zum Teil vielleicht Leute sehr verschiedener Herkunft[13], umschloß, erstehen zu lassen. Bedurfte es zur Bewachung und Bedienung des Gottesbildes noch nicht besonderer Fähigkeiten[14], so mußte eine gewisse Kenntnis der Tradition namentlich dem zu Gute kommen, was in alter Zeit die Hauptsache des priesterlichen Berufes ausmachte, die Erteilung der Thora, d. h. der heiligen Weisung,

---

[1]) Siehe oben S. 101. Dasselbe berichtet Diodorus Siculus XIX 94 von den Nabatäern, und Hieronymus von Kardia meldet es auf Grund eigener im Jahre 312 gewonnener Anschauung von ihnen.

[2]) IV. Mos. 6 1 ff. [3]) Vgl. oben S. 69. [4]) Richt. 17 5. [5]) I. Sam. 1 28.

[6]) II. Sam. 8 18. [7]) = 25 Mark. [8]) Richt. 17 10.

[9]) Richt. 18 30 nach ursprünglichem Text. Im jetzigen ist aus Mose Manasse geworden, eine Art Ketzername (vgl. II. Kön. 21 2 ff.), der zum Ahn des Priesters eines später verpönten außerjerusalemischen Heiligtums besser zu passen schien als der Name Moses. [10]) Richt. 18 19 f.

[11]) Auch die Eliden stammen von der Familie Moses ab, vgl. I. Sam. 2 27 und die Übereinstimmung des Namens von Elis Sohn Pinehas (eines ägyptischen Namens = „der Mohr") mit dem Namen eines Großsohnes Aarons.

[12]) Vgl. V. Mos. 33 8 ff. [13]) V. Mos. 33 9. [14]) Vgl. I. Sam. 3 3.

die aus dem Losorakel hervorging[1]; denn diese setzte eine größere Vertrautheit mit der Orakeltechnik voraus[2], wie sie sich an langer Hand ausgebildet hatte. Mit der Eignung der Priester zur Erteilung des Orakels möchte man auch ihre Befähigung zu richterlicher Entscheidung, die man sich am Heiligtum holte[3], in Zusammenhang bringen. Weniger Umstände machte in alter Zeit das Opfern; dazu war ja auch von Haus aus ein jeder befugt und befähigt. Erst mit der zunehmenden Bedeutung einzelner Kultstätten, vorab des Tempels zu Jerusalem, mag sich der Ritus so kompliziert haben, daß seine Handhabung eine besondere sachkundige Leitung notwendig machte. — Zu den niedrigen Dienstleistungen am Heiligtum verwendete man — nach dem Vorbild des profanen Haushaltes — Sklaven. Es waren vielfach Fremde[4], am ehesten Kriegsgefangene, vielleicht geborene Kanaaniter, die sich auf den ortsüblichen Kult besonders gut verstanden. Man machte sich noch keinen Skrupel, diese „am Fleisch Unbeschnittenen" das Heiligtum betreten zu lassen.

Vom Kult versprach man sich die stärksten Wirkungen auf die Stimmung der Gottheit. Zürnt sie, so „mag sie Opferduft zu riechen bekommen"[5]; sucht ein Unglück Land und Leute heim, in dem man einen Ausfluß göttlicher Unzufriedenheit sieht, so ruft man ein Fasten aus[6], und am Erfolg kann es nicht fehlen. Wie groß in diesen Dingen die Vertrauensseligkeit des Volkes war, ermißt man noch aus der Schärfe des Protestes, den die Propheten dawider erheben. Im übrigen ist die religiöse Zuversicht des Einzelnen gedämpft durch die Unsicherheit des Bildes, das man sich von Jahve macht. Wohl ist er der Helfer der Seinen: er ist der richtige Bauerngott geworden, der dem Lande Regen und Fruchtbarkeit gibt[7] und den Bauern die beste Art der Bodenbebauung lehrt[8]. Ihm dankt man die Erfolge im Krieg[9] und den Schutz des Unschuldigen vor Gericht[10]. Von ihm leitet man die Segnungen des Königtums ab[11], er wacht über dem Gedeihen der Familie, er öffnet den Mutterschoß[12] und schafft dem Kranken Heilung[13]. Aber seine Macht zu helfen ist keine unbeschränkte, wie auch sein Wissen begrenzt ist[14]. Ihre Schranken fallen in gewisser Hinsicht mit den Grenzen des Landes zusammen, dessen Gott er geworden ist. Andere Länder andere Götter![15] Sein Land verlassen müssen ist gleichbedeutend damit, andern Göttern zu dienen[16]. Vor allem ist der Einzelne nicht frei von den Banden, die ihn mit dem größern Ganzen verbinden, dessen Glied er ist, und auf diesen Solidaritätsgedanken stößt man, wie bereits beim Recht auszuführen war[17], ob man die Zusammenhänge im Längsschnitt oder im Querschnitt betrachtet. Das heißt, daß der Einzelne in das Schicksal derer verflochten erscheint, mit denen er, sei es durch das Blut, sei es durch Territorialgenossenschaft gleichzeitig oder

---

[1]) Siehe oben S. 99, 101.
[2]) Zur Orakelerteilung gehört vielfach der Ephod, vgl. oben S. 254, Anm. 12, I. Sam. 14 3. 18 u. a. [3]) Siehe oben S. 194. [4]) Jos. 9 27. [5]) I. Sam. 26 19.
[6]) I. Kön. 21 9. [7]) I. Mos. 27 27 f., 49 25, V 33 13 ff. [8]) Siehe oben S. 144.
[9]) Siehe oben S. 185. [10]) Siehe oben S. 197. [11]) Siehe oben S. 176.
[12]) I. Mos. 29 31, 30 22. [13]) V. Mos. 32 39; vgl. oben S. 219.
[14]) Vgl. I. Mos. 6 5 f., 11 5, 18 21; Hi. 1 7, 2 2.
[15]) Richt. 11 24; II. Kön. 5 17, 17 25 ff. u. a. [16]) I. Mos. 4 14; I. Sam. 26 19.
[17]) Siehe oben S. 202.

in der Aufeinanderfolge der Generationen verbunden ist. Wer kann darum wissen, ob es sich trifft, daß ihm Glück oder Unglück beschieden ist? Dazu kommt, daß Gott seine Lieblinge hat[1] oder wenigstens die Motive seines Handelns nicht immer durchsichtig sind. Zuweilen klingt etwas wie der Gedanke göttlicher Willkür[2] und wie der des Neides der Gottheit[3] an. Man kennt auch den Begriff des Zufalls[4], nur daß ihn die Frömmigkeit dann gewöhnlich in den Gottesglauben aufnimmt, bis er zum „Zufall von oben" wird[5]. Überhaupt geschieht, was geschieht, durch Jahve. Kein Ding ist ihm unmöglich[6], und gegen das, was er tut, vermag der Mensch nichts[7]. Für die Magie, welche die Gottheit zwingt, war der Boden in Israel im allgemeinen wenig fruchtbar.

Wenn alles von Gott kommt, so auch das Böse, und dieses nicht nur im Sinne des Übels, sondern sogar der Sünde: er verstockt den Menschen[8], er macht, daß Elis Söhne nicht auf die Stimme ihres Vaters hören, weil es bei ihm beschlossene Sache ist, sie zu töten[9], er läßt zwischen Abimelech und die Bürger von Sichem den Geist der Zwietracht kommen[10] und läßt den Geist der Lüge gewähren, damit er Ahab betöre[11], er verführt David zur Volkszählung[12] usw. Was man im übrigen unter Sünde versteht, das läßt sich am bündigsten auf den Ausdruck bringen, daß es das sei, was man nicht tut[13]. Darin spiegelt sich die Macht der Sitte, und ihr ungeschriebenes Gesetz schreibt dem Einzelnen genau vor, was er zu tun und zu lassen hat. Und doch ist dieser Sittenkodex beweglich, so beweglich wie der sittliche Takt, der sich auf ihn einstellt. Das schafft eine neue Unsicherheit; denn der Einzelne weiß im Grunde nicht, wie er zu Gott steht. Ist doch Sünde, religiös betrachtet, Ungehorsam gegen den göttlichen Willen[14], ein Ungehorsam, den Gott ahndet[15]. Nur an seinem Mißerfolge und Unglück wird der Einzelne gewahr, daß die Dinge für ihn nicht stehen, wie sie sollten. Es gibt aber Gott gegenüber nur eines: Unterwerfung. Unbedingte Ergebung in seinen Willen ist der Grundzug semitischer Frömmigkeit, wie er sich denn auch schon im bloßen Namen des „Islams" ausprägt. Gott verfahre mit dem Menschen, wie ihm wohlgefällt, das ist ein Wort, das man wiederholt aus dem Munde des frommen Israeliten vernimmt. Israel ist nicht der Boden der prometheischen Naturen. Im Gegensatz zur „theanthropischen" Religionsauffassung der Indogermanen, für welche die Grenzen zwischen Gott und Mensch ineinander zu verfließen in Gefahr sind, bleibt die semitische und die israelitische durchaus „theokratisch" in dem Sinne, daß sie dem Menschen Gott gegenüber Knechts- und Sklavenstellung einräumt und die Kluft zwischen beiden unüberbrückbar tief schafft. Nicht umsonst ist „Gottesfurcht" der Ausdruck geworden, der im Hebräischen am ehesten wiedergibt, was wir mit „Religion" bezeichnen. Was hatte der Einzelne auch zu bedeuten? Immer wieder geht er im ganzen auf. Auf das Gedeihen der Familie, des Geschlechtes, des Stammes, des Volkes

[1]) II. Mos. 33 19. [2]) II. Sam. 15 25 f. [3]) I. Mos. 3 22.
[4]) I. Sam. 6 9, 20 26. [5]) I. Mos. 27 20, II 21 13. [6]) I. Mos. 18 14; I. Sam. 14 6.
[7]) I. Mos. 24 50. [8]) II. Mos. 4 21, 7 3, 10 1. 20. 27, 11 10, V 2 30.
[9]) I. Sam. 2 25. [10]) Richt. 9 23. [11]) I. Kön. 22 20 ff. [12]) II. Sam. 24 1.
[13]) I. Mos. 20 9, 34 7; II. Sam. 13 12.
[14]) Vgl. die Paradiesesgeschichte und I. Mos. 39 9. [15]) Vgl. I. Sam. 26 23.

kommt es in erster Linie an. Es ist erstaunlich, wie wenig der Einzelne für sich verlangt.

Für das Ganze erwartet man auch eine herrliche Zukunft und wiegt sich in Träumen eines Tages glückhafter Wende[1], wie sie damals, wie es scheint, im vordern Orient überhaupt gerne geträumt wurden[2]. Der persönlichen Zukunftserwartung fehlt alles Licht und alle Farbe. Über die lebensvolleren Vorstellungen einer früheren Zeit[3] vom Fortleben nach dem Tode und von den dauernden Beziehungen zwischen Lebenden und Toten scheint sich der Jahvismus wie ein Märzfrost gelegt zu haben; es geschah aus bewußter Opposition gegen allen Totenkult: man konnte nicht zwei Herren dienen, nicht Jahve und den Totengeistern. So wurde, was mit dem Tode zusammenhängt, zunehmend mit dem Fluch der Unreinheit belegt, und die entsprechenden Praktiken wurden möglichst abgeschafft[4]. Ganz beseitigen ließen sie sich nicht; dazu waren sie zu tief eingewurzelt: so erklärt sich der eine und andere Trauerbrauch, aus dem wir überhaupt auf einstigen Totenkult der Israeliten glaubten schließen zu dürfen[5]. Wie schwer es war, gerade in diesen Dingen mit dem Überkommenen zu brechen, sieht man am Beispiel Sauls. Derselbe, von dem es heißt, er habe die Totenbeschwörer aus dem Lande vertrieben[6], nimmt in einem Fall der Verzweiflung zu einer Totenbeschwörerin die Zuflucht, um sich Samuel zitieren zu lassen[7], und vom Gebrauch des Totenorakels hört man noch nach Jahrhunderten[8]. Im allgemeinen freilich gilt, daß man die Toten so ziemlich tot sein ließ. Ihr Dasein in „Scheol“[9], der hebräischen Unterwelt, war mehr ein Vegetieren als ein Leben. In tiefes Dunkel und Hoffnungslosigkeit[10] ist der Ort, „von dem man nicht zurückkehrt“[11], gehüllt. Gedacht ist Scheol als Land, zuweilen als Stadt oder Palast, mit Toren und Riegeln befestigt[12]. Zusammen wohnt darin, wer im Leben vereinigt war: das ist die Nachwirkung der alten Vorstellungen vom Familiengrab, nur daß sie auf eine größere Fläche projiziert sind. Hesekiel schildert einmal[13], wie sich jedes Volk mit seinen Gliedern um das eine Grab seines Königs gruppiert. Aber diesen Gedanken, der auf die sittliche Qualität der Verstorbenen noch nicht die mindeste Rücksicht nimmt, durchkreuzt er selber mit dem ersten Ansatz einer Scheidung in zwei Kategorien. Einerseits kennt er Helden, die ein ehrliches und ehrendes Begräbnis gefunden haben, andererseits Unbeschnittene, die mit Schanden zur Unterwelt hinabgefahren sind, ungepflegt und unbeerdigt wie Schwerterschlagene. Die liegen in den äußersten Winkeln der Unterwelt, und wenn zu ihnen ein Großer wie Pharao hinabsteigt, kann im andern Lager schon höhnische Freude ausbrechen[14]. Bemerkenswert ist, daß

---

[1]) Am. 5 18.

[2]) Siehe meinen Artikel Eschatologie, israelitische und jüdische in RGG.

[3]) Siehe oben S. 51 ff., 96 f. [4]) Vgl. z. B. auch Jes. 28 15; Hes. 43 7 ff.

[5]) S. 96. [6]) I. Sam. 28 3. [7]) I. Sam. 28 5 ff.

[8]) Jes. 57 9, 65 4; III. Mos. 19 31, 20 6. 27.

[9]) Die Scheolvorstellung ist wohl außerisraelitischen Ursprungs, wie denn schon eine hebräische Etymologie des Wortes nicht gelingen will (vgl. Beer, Der biblische Hades 1902, S. 3 ff.). Über die Lage Scheols s. oben S. 211. [10]) Hi. 14 18–22. [11]) Hi. 10 21.

[12]) Ps. 107 18; Jes. 38 10. Tore und Riegel entsprechen der babylonischen Vorstellung, die wir aus der Höllenfahrt der Istar kennen (vgl. TBAT I, S. 65 ff.).

[13]) Hes. 32 17–32. [14]) Vgl. Jes. 14 9 ff.

sich dieser erste Ansatz einer Scheidung innerhalb der israelitischen Totenwelt erst so spät, im sechsten Jahrhundert, vollzieht. Diese Ansätze weiter zu entwickeln, war die Aufgabe späterer Jahrhunderte.

Inzwischen hatte die israelitische Religion eine wesentliche Umbildung erfahren. Mit dem bisher Besprochenen würde sie von den Religionen der nächsten Nachbarvölker, der Moabiter mit ihrem Gott Kamosch, der Ammoniter mit ihrem Gott Milkom usw., noch nicht zu weit abrücken. Aber während diese Völker längst spurlos untergegangen sind, hat Israel die Jahrhunderte überdauert. Am Zusammenprallen mit der großen Welt, deren ganze Größe ihm im gewaltigen Ansturm der Assyrer und darauf der Chaldäer erst aufging, zerschellte es nicht. Männer standen auf, die diese Welt in ihren Gottesglauben aufzunehmen vermochten, Gott wurde für sie größer als sein Volk, und seine Größe sprengte die alten Formeln: Jahve und Israel, Jahve und Kanaan. Er selber führte die gewaltigen Völker, Assyrer und Chaldäer samt all ihren Hilfsvölkern herauf, sogar *gegen* sein Volk. Mit der unerhört kühnen Verkündigung der Katastrophe für Israel traten sie auf den Plan. Sie gerieten damit in den schneidendsten Gegensatz zur Erwartung des Volkes. Aus dem von ihm sehnlich erwarteten „Tag des Lichts" wurde unter der Predigt eines Amos[1] ein Tag der Finsternis, und Zephanja[2] malt ihn ein Jahrhundert später mit den Worten aus: „Ein Tag des Grimms ist jener Tag, ein Tag der Angst und der Bedrängnis, ein Tag der Wüste und Verwüstung, ein Tag der Finsternis und Dunkelheit, ein Tag der Wolken und des Wolkendunkels, ein Tag der Kriegsdrommete und des Lärmgeschreis wider die festen Städte und wider die hohen Zinnen." Ein Tag des Grimms ist jener Tag = dies irae dies illa. Was haben unter dem Klang dieser Worte Millionen von Menschenherzen gebebt! Man ermesse daraus, was sie, ein erstes Mal ins zukunftssichere Treiben einer festfeiernden Menge hineingeworfen, für einen Eindruck auslösen mußten. Ihre Wirkung mochte wohl dem gleichkommen, was ein Späterer[3] als Wirkung des verkündeten „Tages" selber in den ergreifenden Worten beschreibt:

„Paukenjubel ist zu Ende,
Stille wird's vom Jauchzen Fröhlicher,
Lautenjubel ist zu Ende,
Stumm das Lied zum Becherklang,
Bitter schmeckt der Met den Zechern,
Abend ward es über aller Freude,
Fortgezogen ist die Erdenwonne."

Unter was für innern Kämpfen sich den Propheten unter göttlichem Zwang eine derartige Verkündigung losringt, liest man oft mehr zwischen den Zeilen, als daß sie es uns wie Jeremia ausdrücklich sagten. Aber sie wußten, warum es nicht anders sein konnte: unter dem Bilde Gottes als des Baumeisters, der an die Mauer das Bleilot anlegt, hat es Amos[4] unwiderleglich ausgesprochen: Gott verlangt schnurgerade sittliche Gerechtigkeit und läßt Unrecht und Gewalttat

[1]) 5 18—20. [2]) 1 15 f.
[3]) Jes. 24 8 f. 11 (Übersetzung in meinem Schriftchen: Aus heiligen Quellen 1916).
[4]) 7 7—9.

nicht ferner durchgehen. Und Hosea, der ihm die mildern Züge der Liebe leiht, in der er sich Israel wie ein Mann sein Weib zu eigen genommen hat, hat es im eigenen Erleben erfahren, was Jahve mit Israel erfuhr, seine Undankbarkeit und Untreue, in der es sich in Abgötterei, sittlicher Korruption und falscher äußerer wie innerer Politik von ihm emanzipierte. Jesaja, der unter der Übermacht des Gedankens an Jahves alles überragende Erhabenheit[1] steht, sieht, wie das Treiben des Volkes und seiner Obern — mit ihnen beschäftigt er sich um so mehr, als er selber den obern Ständen angehört zu haben scheint — diesem Gedanken im Vertrauen auf falsche Stützen und in frivoler Leichtlebigkeit Hohn spricht. Und wenn alledem gegenüber das Volk sich auf den Kult etwas zugute tut, so lautet die einmütige prophetische Forderung, in deren Verkündigung Micha[2] mit am entschiedensten einstimmt: nicht Kultus sondern Ethos! Der um ein Jahrhundert jüngere Jeremia denkt erst recht vom Kultus niedriger. Man muß nur einen Augenblick die ergreifende Zwiesprache dieses innerlichsten aller Propheten mit seinem Gott belauschen, um zu wissen, daß er nicht von der Erfüllung irgendwelcher äußerer Formen die Vollendung des religiösen Verkehres erwarten kann. Nicht umsonst hat man ihn, der in der Auseinandersetzung seiner tiefen Gemütsanlage mit seinem starken prophetischen Bewußtsein wie keiner zuvor den individualistischen Charakter der Religion in sich erlebt hat, den Entdecker des menschlichen Herzens genannt.

Bei allem Gegensatz, in den die Propheten mit dem Vorwiegen ihrer Unheilsverkündigung[3] zu ihrer Umgebung traten, fielen ihre Worte doch nicht nur auf's Steinichte. Eine Frucht jesajanischer Predigt ist vermutlich z. B. die Abschaffung des Kultes der ehernen Schlange im jerusalemischen Tempel, die den einzig greifbaren Inhalt der Reformation König Hiskias darzustellen scheint[4]. Im übrigen lernen wir aus einer Äußerung Jesajas[5] gelegentlich „Jünger" kennen, in denen er selber die lebendigen Träger und Zeugen seiner Verkündigung sieht. Das wunderbare Eintreffen einzelner seiner Weissagungen, vor allem die Rettung Jerusalems beim Ansturm Sanheribs, mochte ihnen Legitimation genug sein, wenn es einer solchen außer der Macht der Persönlichkeit Jesajas für sie noch bedurfte. König Manasse (698 – 643), der, vielleicht aus politischer Notwendigkeit, dem assyrisch-babylonischen Pantheon die Tore des jerusalemischen Tempels weit öffnete[6], trieb diese Leute, die in ihrem Jahveglauben keinerlei Kompromiß kannten, naturgemäß zu engerm Zusammenschluß. Er adelte sie, wie es scheint, indem

---

[1]) Das ist bei ihm „Heiligkeit"; sie umfaßt allerdings auch das Gebiet des sittlichen Lebens. [2]) Vorausgesetzt, daß Mi. 6 6–8 auf ihn zurückgeht.

[3]) Die umstrittenste Frage heutiger Prophetenkritik ist, wie viel Heilserwartung den alten Propheten angehört. Wie man sie aber auch entscheide, der Hauptakzent der vorexilischen Prophetie liegt auf Seiten der Unheilsverkündigung.

[4]) II. Kön. 18 4. [5]) 8 16.

[6]) Daß Bündnispolitik auch sonst dazu führte, den Göttern der Verbündeten Einlaß zu gewähren, liest man wenigstens zwischen den Zeilen aus gewissen Stellen, z. B. Jes. 10 4 (nach dem Texte Lagardes), 17 10 f. (Adonisgärten!), 28 15. 18. Mit der fremdenfreundlichen Politik mochte auch fremde Mode eindringen. So versteht sich vielleicht als direkte Nachwirkung der Zeit Manasses die ausländische Kleidung gewisser Leute (es werden speziell die königlichen Prinzen genannt), gegen die sich Zephanja (1 8) wendet. Zu Manasses Stellung vgl. Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus 1910.

er Männer aus ihren Reihen würdigte, Märtyrer der guten Sache zu werden[1]. Inzwischen blieb die geweisagte Katastrophe aus. Hieß das, daß Jahve noch eine Gnadenfrist gewähre, ja, ließ sich die Katastrophe am Ende aufhalten oder gar aufheben, wenn es nur gelänge, das Volk Gott wieder wohlgefällig zu machen oder selber das ihm wohlgefällige Volk zu schaffen, eine Antezipation des von Jesaja für die Zukunft erwarteten heiligen Volkes? Man vertiefte sich in den Gedanken, und Mittel und Wege stellten sich von selber ein: war es nach prophetischer Verkündigung die Verschuldung des Volkes, die das Gericht herbeizog, so galt es, was ihm die Propheten als Ursachen des Gerichtes im einzelnen vorgehalten hatten, in entsprechende Verbote und Gebote umzuprägen und ihm auf diese Weise eine Verfassung zu geben, auf die es in aller Form verpflichtet werden konnte. Der weltliche Arm lieh diesen geistlichen Pädagogen seine Hilfe, und das Ergebnis war, daß der Niederschlag ihrer Arbeit, das Deuteronomium im Jahre 621 feierlich als Staatsgesetz eingeführt werden konnte[2]. Um seine Bedeutung richtig einzuschätzen, darf man diesen eschatologischen Hintergrund nicht verkennen: als Präservativmittel vor dem Gericht will es aufgefaßt sein. Daraus erklärt sich zum Beispiel auch die Rolle, welche mit einem Male der Vergeltungsgedanke zu spielen anfängt. Und das ist für das gesamte Verständnis des jüdischen Nomismus von grundlegender Bedeutung: es führt vom Prophetismus eine direkte Brücke zum Gesetz.

Aber dem scheint eines zu widersprechen: es zeigte sich im Obigen, daß die Propheten in Opposition zum Kult standen, und ist das Gesetz, schon das deuteronomische, nicht zum guten Teil Kultgesetz? Aber was es in kultischer Hinsicht verlangt, das stellt sich den überkommenen Verhältnissen gegenüber zunächst als eine gewaltige Reduktion dar. Nur an einem Ort (im Tempel zu Jerusalem) soll künftig legitim geopfert werden dürfen, alle außerjerusalemischen Heiligtümer werden aufgehoben. Das war der sicherste Schritt, um über das Volk nach seinen religiösen Äußerungen hin die Aufsicht zu gewinnen. Freilich erweist er sich als ein Zugeständnis an die Volksmeinung, als mache der rechte Kult Gott wohlgefällig. Aber wo kommt es, sobald Gedanken institutionell werden, nicht zu Kompromissen? Und so wird man auch in diesem Falle nicht mit Unrecht von einem Kompromiß zwischen prophetischen und priesterlichen Kreisen sprechen. Auch für die jerusalemischen Priester bedeutete es ein Zugeständnis, wenn der Wortlaut des Gesetzes den Priestern der ehemaligen außerjerusalemischen Heiligtümer prinzipielle Gleichberechtigung mit den jerusalemischen zusagte. Was der Gesetzgeber damit wollte, ist klar: Beschränkung des Opferrechtes auf die Angehörigen des Stammes Levi im Gegensatz zu allen nicht dem Stamme Levi Angehörigen. Auch das (der frühern Praxis gegenüber, die einem jeden das Opfern erlaubte, eine Neuerung) sollte dazu dienen, die kultischen Leistungen unter feste Aufsicht zu stellen. In Wirklichkeit wurde der Kreis noch enger. Adelsstolz der jerusalemischen Priester macht es vollauf verständlich, daß als es darauf ankam, die gesetzliche Forderung zu erfüllen, sie ihre Kollegen vom Lande (die vielleicht auch nicht immer sehr standesgemäßes Aussehen hatten!) nicht zu-

[1]) II. Kön. 21 16. Nach der Tradition wurde Jesaja unter ihm zersägt.
[2]) II. Kön. 22 f.

ließen. Dazu fügte in der Folgezeit Hesekiel die entsprechende Theorie. Es geschieht, meint er[1], mit Fug und Recht, daß diese „Leviten" untergeordneten Rang einnehmen, haben sie doch als Priester der einstigen Höhenheiligtümer Israel zu abgöttischem Kult verleitet — so fest steht Hesekiel schon das Dogma der Kultzentralisation! dafür sollen sie ihre Strafe tragen, indem sie an Stelle der fremden Tempelsklaven treten, die als „unbeschnittenen Fleisches und Herzens" überhaupt vom Heiligtum fernzuhalten sind. Über Hesekiel geht endlich die Gesetzgebung des Priesterkodex (444 oder 432) hinaus, indem sie die Unterscheidung von Priestern und den ihnen untergeordneten Leviten unbedenklich in Moses Zeiten zurückträgt. Sie tut dasselbe in Bezug auf die Einheit der Kultstätte; nur daß sie, den Verhältnissen der Wüstenzeit Rechnung tragend, die Kultstätte zu einer beweglichen, einem tragbaren Zelt, der „Stiftshütte" macht.

Die Einführung des deuteronomischen Gesetzes bedeutet den Haupteinschnitt in Israels religiösem Leben. Daß künftig nur an einem Orte geopfert werden sollte, daß damit die vielen ländlichen Kultstätten plötzlich eingingen, das hieß, daß dieses Leben mit einem Schlage seiner heiligsten Werte beraubt erscheinen mußte. Gott, mit dem man auf dem heimatlichen Boden in der Nähe verkehrt hatte, war wie in die Ferne gerückt, von diesem Boden alle Heiligkeit entschwunden, das Schlachten des Tieres, dessen Blut man darauf in festlicher Feier als Opfer dargebracht hatte, plötzlich etwas Profanes, und seine Darbringung war doch nur einer der hundertfachen Fäden gewesen, mit denen die Religion das tägliche Tun durchwoben hatte. Eine furchtbare Ernüchterung aller heiligen Poesie des Lebens trat ein, es wurde überhaupt erst ein profanes Leben geschaffen. Dagegen, was im Jerusalemtempel vor sich ging, das war künftig das eigentlich heilige Geschehen, das sonntägliche neben dem werktäglichen, und das wollte aufgesucht sein. Aber es war so weit von ihm getrennt, als der Weg der Wallfahrt weit war, der zum Tempel führte, und man hatte auf ihm alle Muße sich dessen bewußt zu werden, daß man im Gottesdienst etwas vom alltäglichen Geschehen Verschiedenes verrichte. So tritt der Gegensatz von profan und heilig, der an sich so alt ist wie die Religionsübung selbst, in die Erscheinung wie nie zuvor: der Kultus wird zu einem Ding für sich, sozusagen atmosphärisch vom Beruf an Grund und Boden getrennt. Entsprechend wachsen die jährlichen Feste nicht mehr organisch aus dem Ackerbauleben heraus[2]. Sie werden künstlich, historisch umgedeutet. Und der Gegensatz von profan und heilig schlägt sich nieder auf die handelnden Personen: ein besonderer Stand hat sich mit dem Heiligen zu befassen, ein Klerus im Gegensatz zum Laienvolk. Noch ist man zwar auch als Laie Teilnehmer am Opfermahl; aber die Entwickelung drängt unfehlbar dahin, daß aus dem Opferteilnehmer der bloße Opferzuschauer wird: das Persönliche tritt in dem Maße zurück, als sich der heilige Apparat bereichert und das Dingliche als solches an wirksamer Bedeutung gewinnt.

Aber nicht nur den Gegensatz von Klerus und Laien schafft die selbständige Beschäftigung mit dem Heiligen, sondern auch den Gegensatz von Laien und Theologen; denn dieses Heilige kleidet sich in Gestalt eines Buches, das Männer

[1]) Hes. 44 9 ff.

[2]) Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist die Zehntenvorschrift V. Mos. 14 22–26.

verlangt, die es auslegen und seine Normen praktisch handhaben. Mit ihm wird Religion etwas Lehr- und Lernbares, sie bekommt einen Zug auf's Intellektualistische, dem zu entsprechen Sache neuer Berufstätigkeit und zugleich neues Ideal wird. Es ist nicht Zufall, daß man zu dieser Zeit Leuten begegnet, aus deren Mund man die Worte vernimmt: „Wir sind weise; denn wir haben die Thora“ [1]. Diese werdenden Schriftgelehrten arbeiten mit den Priestern zunächst noch Hand in Hand. Gesetzbuch und Tempel stützen sich gegenseitig, und das führt zu einer verhängnisvoll gesteigerten Schätzung der äußern Realitäten der Religion [2], auf deren Besitz sich versteifend man sich selber wie nie zuvor als Adel der Menschheit allen denen gegenüber fühlt, die solche Realitäten nicht haben [3]. Es ist lehrreich zu sehen, wie die Ausdrücke „Völker“ und „Länder“ sich mit neuem Inhalt füllen und in die Begriffe „Heiden“ [4] und „Heidenländer“ übergehen. Von hier aus begreift sich, wie das Verhalten Nichtisrael gegenüber schließlich jener absoluten Scheidung entgegendrängt, nach der alles Außerisraelitische eine Menschheit zweiten Ranges darstellt und als solche auch zu behandeln ist, ein Partikularismus, der letzten Endes die Linie der von Hosea vertretenen Auffassung von Jahves ehelichem Sonderverhältnis zu Israel fortsetzt. Nur wird die zuversichtliche Sicherheit, die solch partikularistischem Hochgefühl entspringt, in Schach gehalten durch die allen in das Joch der Gesetzlichkeit eingespannten Religionen eigene Ängstlichkeit, ob man wirklich sämtliche Gebote erfüllt und keines dahinten gelassen habe. Auf der andern Seite bedingt die unter den Gesichtspunkt der Vergeltung gestellte Gesetzeserfüllung das Aufkommen einer Frömmigkeit, die es liebt, mit Gott zu rechnen [5]. Das entspricht der Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines vertragsmäßig geregelten, auf einer Verfassung sich aufbauenden, das mehr und mehr an Stelle der durch Blut und Abstammung gegebenen natürlichen Beziehungen tritt. Demgemäß wird Frömmigkeit = Gehorsam, Observanz [6]. Es gilt die Gebote zu „beobachten“ und zu „bewahren“ [7]. Wo sie aber bewahrt werden, da kann es nicht fehlen. König Josias kühner Zug dem Pharao Necho entgegen ist ein sprechender Ausdruck dieser Stimmung. Josia fand darin ein unglückliches Ende. Als das größere Unglück über die Stadt hereinbrach, klingt diese Stimmung noch nach: man fühlte sich unschuldig und verschanzte sich zur Erklärung hinter den alten Solidaritätsgedanken: „Die Väter haben Herlinge gegessen, und den Söhnen werden die Zähne stumpf“ [8].

Die Loslösung der angestammten Religion vom Boden des Landes, auf dem man heimisch geworden war, vollendete sich mit den **Deportationen** in den Jahren 597 und 586. Wie konnte man auf fremdem Boden Jahve dienen? Hier mußte sich die alte hoseanische Drohung [9] erfüllen, daß man Jahve keinen Wein mehr ausgießen und keine Schlachtopfer zurichten könne, daß alles Brot

[1]) Jer. 8 8. [2]) Jer. 7 4. [3]) V. Mos. 26 19. [4]) Vgl. schon Hos. 9 1.
[5]) Vgl. schon V. Mos. 26 13; später Neh. 13 14. 22–31.
[6]) In dieser Hinsicht ist schon lehrreich, wie der alte Ausdruck: „Jahves Angesicht schauen“ (s. oben S. 258) durch veränderte Punktation zum Ausdruck „vor Jahve erscheinen“ wird. „Die alte Ausdrucksweise erhöht den Kultakt zu einem Empfangen der höchsten Gunst, die die Religion kennt, die jüngere theologische setzt ihn herab zu einer Pflicht“ (Duhm im Kommentar zu Jes. 1 12).
[7]) Schon der häufige Gebrauch des entsprechenden Verbums schāmar ist charakteristisch. [8]) Jer. 31 29; Hes. 18 2. [9]) Hos. 9 4 nach berichtigtem Text.

wie Trauerbrot werde und die, die davon äßen, sich verunreinigten, weil ihr Brot nur für ihren Hunger diene und nicht in den Tempel Jahves gelange. Ohne Zweifel litt man schwer darunter. Umso enger scharte man sich um das, was sich ohne Rücksicht auf Beziehungen zum heimatlichen Boden an kultischen Institutionen halten ließ, und Sabbath und Beschneidung gewannen eine ganz neue Bedeutung[1]. Dabei bekam der Sabbath seine Richtung auf die strenge Observanz, die ihm für alle Zeit bleiben sollte und die sich noch in einer gewissen Auffassung des Sonntags auf christlichem Boden fortgesetzt hat.

Im Exil scharte man sich aber auch um die heilige Literatur, die man aus den Trümmern gerettet hatte, und griff begierig nach allem, was man in den Schriften der Propheten an verheißenden Worten las; denn nachdem ihre Unheilsverkündigung in Erfüllung gegangen war, konnte nicht ausbleiben, daß sich auch ihre Heilsverheißung noch erfülle. Ein neuer „Schriftglaube" muß damals aufgeblüht sein. Seiner Pflege galt die Institution der Synagoge, deren Anfänge für uns zwar im Dunkel liegen, aber immerhin vielleicht ziemlich hoch hinaufreichen[2]. Eine Frucht dieses Glaubens, die ihrerseits Keime zu seiner Fortpflanzung in sich trug, war eine Schriftstellerei, die von Trost, Hoffnung und Rechtfertigung redete. „Das Frühere, siehe, es hat sich erfüllt, und Neues tue ich kund", läßt ein Deuterojesaja seinen Gott sprechen[3], und das erste Wort, das er ihm in den Mund legt, ist ein: „Tröstet, tröstet mein Volk"[4]. Und war's nicht so, daß man, wenn auch nicht unschuldig leidend, der heidnischen Umgebung gegenüber im Rechte war? So mußte Gott Israels Recht noch anerkennen und Israel dazu verhelfen: in diesem Lichte fängt man an, Gottes Gerechtigkeit zu schauen, so einseitig als helfende, daß ein späterer Psalmist geradezu bitten kann: möge Gott die Gottlosen doch nicht zu seiner Gerechtigkeit kommen lassen[5]!

Das Exil hat mächtig zur Scheidung der Geister, zunächst zur Ausbildung des Gegensatzes Israels und der „Heiden" beigetragen. Aber Israel war selber nicht mehr geschlossen. Die Nation war zerbrochen, die Exulanten wohnten in kleineren Verbänden zusammen; unwillkürlich mußte sich der Blick mehr den Einzelnen zuwenden: man sieht es an Hesekiel, daß ihm nicht mehr wie den früheren Propheten das Volksganze gegenübersteht. An die Einzelnen hat er seine Aufgabe, und in ihrer Erfüllung ist er ein entschiedener Förderer des Individualismus, der mit Jeremia angebrochen war, geworden. In einem neuen Sinn freilich leitet er vom Individuum zur Gesamtheit zurück, indem er mit einem fertigen, bis ins kleinste gehenden Plan einer Verfassung die Einzelnen zur theokratischen Gemeinschaft der Zukunft zusammenfaßt[6]. Er bildet damit das Zwischenglied zwischen Deuteronomium und Priesterkodex, in welchem sich der Übergang zur Gesetzesreligion vollendet. Hesekiel beweist, daß man sich für die

[1]) Vgl. Hes. 20 12. 20, 31 18; vgl. oben S. 80 f. 101.

[2]) Älteste inschriftliche Erwähnung bezeugt das Vorhandensein von Synagogen in Ägypten zur Zeit des Ptolemäus III. (247–221); im Alten Testament bezieht sich auf Synagogen wohl Ps. 74 8; vgl. meine Biblische Theologie (Stade II), S. 338 ff.

[3]) Jes. 42 9. [4]) Jes. 40 1. [5]) Ps. 69 28.

[6]) Vgl. mein Schriftchen: Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung 1896.

Tatsache der Unterbrechung des Kultes durch die geistige Beschäftigung mit ihm entschädigte. Die jüdische Schriftstellerei nach dem Fall Jerusalems und der zweiten Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. zeigt eine gleiche Erscheinung: die Befriedigung lag in den Gedanken.

Mit der Rückkehr aus dem Exil wurden die Gedanken zur Tat. Was sich auf dem alten Boden konstituierte, war nicht mehr ein Volk, sondern eine Kultgemeinde, und sie hing an ihren schönen Gottesdiensten[1]. Sie gab sich auch eine hierarchische Spitze. Es ist nicht zufällig, daß der Name des Hohenpriesters erstmalig in einer Schrift der exilischen Zeit, im sogenannten „Heiligkeitsgesetz“[2], und dann bei den kurz nach der Rückkehr auftretenden Propheten Haggai und Sacharja erscheint. Die Verschiedenheit der Zeiten spiegelt sich in der Erwartung dieser beiden Propheten, daß mit dem Tempelbau die Fülle des eschatologischen Segens sich auf die Heimgekehrten niederlassen werde — man braucht sich nur der Stellung der früheren Propheten dem Kult gegenüber zu erinnern! Die Intensität eschatologischer Spannung, die an Erscheinungen erinnert, wie man sie etwa wieder unter christlichen chiliastischen Sekten findet, war das einzige, was die Atmosphäre erträglich machte; denn man lebte in kümmerlichen Verhältnissen und ging äußerlich von Enttäuschung zu Enttäuschung. Aber je unbefriedigender die Gegenwart sich gestaltete, um so mehr rückte der Schwerpunkt religiösen Interesses von ihr ab, und die Stimmung wird Zukunftsstimmung. Sie geht durch die gesamte nachexilische Geschichte, und es ist seltsam: nach jedem Streich, den sie empfängt, wacht sie stets nur um so lebendiger auf. Duhm[3] hat es in den schönen Worten ausgesprochen: „Es ist, als ob in diesem Drängen auf die Zukunft, in dieser beständigen Antizipation der Vollendung ein unzerstörbarer Trieb der Menschheit lebe und wirke, ein höchstes Ziel zu erreichen. Die Ungeduld, die Kurzsichtigkeit, die Voreiligkeit sind die vorübergehenden, wenn auch immer wiederkehrenden Beimischungen menschlicher Unreife; aber in jenem Triebe offenbart sich der göttliche Zug, durch den die Menschheit aus dem Staube zum Ewigen emporgezogen wird.“

Der andere Pol jüdischer Frömmigkeit ist bekanntlich Gesetzlichkeit. Ihre Grundlage wird der durch Esra 444 (oder vielleicht richtiger 432) eingeführte Priesterkodex. Seine Einführung ist Ausdruck der Reaktion gegen eine erneute Verweltlichung, die als Folge einer Lockerung der anfänglichen Geschlossenheit der Zurückgekehrten in der jungen Gemeinde eingerissen war[4]. Nach dem Ausdruck eines zeitgenössischen Schriftstellers[5] glich man einer Traube, die man um ihres Aussehens willen vielleicht am liebsten verderben möchte, in der sich aber guter Most findet. Gerechte sind neben Gottlosen: man nimmt bereits die Spaltung der Gemeinde in zwei Lager wahr[6], welche die ganze Folgezeit beherrscht, und die dann auch den Untergrund bildet, auf dem sich die Literatur der Sprüche und der Psalmen aufbaut[7]. Das Auffällige ist, wie die Gegensätze zunehmend

[1]) Vgl. Ps. 27 4. [2]) III. Mos. 21 10. [3]) Das Buch Habakuk 1906, S. 45.
[4]) Die Wiederaufnahme eines festen Tempeldienstes seit 516 scheint eine neue Expansivbewegung eingeleitet zu haben, vgl. mein Buch, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden 1896, S. 126 ff. [5]) Jes. 65 8.
[6]) Das zeigt neben Tritojesaja (Jes. 56—66) namentlich das Buch Maleachi.
[7]) Vgl. oben S. 169. 245.

als absolute empfunden werden; da gibt es keine fließenden Grenzen und keine Vermittelung, mit tötlichem Haß nur haßt man sich, und das fromme Ideal wird mehr und mehr ein separatistisches. Besonders deutlich sieht man es am fanatischen Rigorismus, mit welchem Esra gegen die Mischehen seiner Zeit zu Felde zieht[1]. Eine rücksichtslose Sachlichkeit, die sich nur am starren Wortlaut des Gebotes nährt, erstickt in ihm die lebenswarme Menschlichkeit, wie man sie einst aus dem ergreifenden Selbstbekenntnis eines Hosea vernommen hatte, und wie man sie wieder (ein Zeichen, daß sie sich doch nicht ganz ertöten ließ) aus den Büchern Ruth und Jona herauslieſt. Im Geist dieser neuen Frömmigkeit eines Esra schafft man mit Angst und Zittern sein Heil[2], getragen von der Überzeugung, daß es nur in der Rückkehr zum Gesetzesgehorsam „Leben" gibt[3].

Das neue Gesetz — der Priesterkodex — sondert die Juden als heiliges Volk von aller Welt aus, um sie durch die Gehorsamsregel einer geschlossenen kultischen Verfassung an ihren Gott zu binden. Dieser Kult wird als Ganzes das große Sühnemittel, um bei ihm wieder gut angeschrieben zu sein: darin sieht man den alten Grundgedanken der Volksreligion von der Wirkungskraft des Kultes siegreich wieder durchbrechen; aber es ist nicht dasselbe wie früher: die Erfahrungen des nationalen Zusammenbruches und des Exils waren nicht vergeblich gewesen. Der Gesichtspunkt der Sühne, unter den jetzt der gesamte Kult gestellt wird, macht, daß neue Opfer, Sünd- und Schuldopfer, in den Vordergrund treten und ein neues Fest, der Versöhnungstag, die kultischen Feiern krönt, die im übrigen noch mehr als im Deuteronomium von ihrer naturhaften Grundlage gelöst erscheinen[4]. Auch gibt er dem Kult einen veränderten Charakter: an Stelle der Festfreude, die in Essen und Trinken vor Gott zum Ausdruck gekommen war, tritt der furchtbare Ernst der schweren Gehorsamsleistung, die sich in Darbringung von Abgaben aller Art, in Fasten und Kasteiungen nicht genug tun kann, sowie der Blutzeremonien, die, der Kompetenz der Laien entzogen, sich unter der Hand der Priester ständig steigern[5]. Man sieht den heiligen Apparat sich entwickeln, und je untadeliger er wird, umsomehr wirkt er durch sich selber, ein opus operatum, unabhängig von der persönlichen Beteiligung der Einzelnen — auch das gradlinige Fortentwickelung der mit dem Deuteronomium gegebenen Ansätze[6]. In dieser Hinsicht ist lehrreich die Überordnung des Brandopfers über die Mahlopfer und damit Hand in Hand gehend die Bevorzugung der Gemeindeopfer vor den Privatopfern. Bei alledem drang in Kult wie Leben eine Reihe von Bräuchen ein, die, auf ihren Ursprung besehen, außerjüdisch sind. Kein besseres Mittel, das Heidentum unschädlich zu machen, als es in sich aufzunehmen! So mußten selbst die einstigen fremden Götter dazu dienen, als Engel Jahves seinen Hofstaat vergrößern zu helfen[7].

[1]) Esr. 9 f. [2]) Esr. 9 4, 10 3; Jes. 66 2. 5. [3]) Neh. 9 29.

[4]) Weitere neue Feste sind das Neujahrsfest (III. Mos. 23 23 ff., IV 29 1), später Purim (Esth. 9 29 ff.), Tempelweihe (vgl. I. Makk. 4 56 ff., II 1 8 f. 18; Joh. 10 22), Nikanortag (I. Makk. 7 49, II 15 36).

[5]) Bei der Berechnung der jährlichen Gemeindeopfer komme ich auf 1093 Lämmer + 113 Farren + 37 Widder + 32 Böcke, dazu 150,6 Epha (= 5487,86 l) Feinmehl + 342,08 Hin (= 2076,43 l) Wein und ebensoviel Öl (vgl. meine Biblische Theologie des Alten Testaments [Stade II], S. 30). [6]) Siehe oben S. 273.

[7]) Vgl. z. B. Dan. 10 13. 20 f.; Ps. 58 2, 82 1. 6 und oben S. 263.

Was überhaupt das Judentum von Heidnischem aufnahm, das betrachtete es wie eine Art geistigen Tributes der außerjüdischen Religion an den Jahveglauben, und es ließ ihn sich so gerne gefallen wie später die Opfer, mit denen Fremde im Tempel zu Jerusalem dem Judengott die Reverenz erwiesen[1]. Bei Maleachi[2] stößt man bereits auf den Gedanken, daß überhaupt aller Kult auf Erden Jahve gelte!

Im Gesetzlich-Kultischen aber ging die Frömmigkeit der nachexilischen Gemeinde nicht auf; dazu ist sie eine viel zu komplexe Größe. Aus dem Munde von Weisheitslehrern vernimmt man das Echo der alten prophetischen Verkündigung: nicht Kultus sondern Ethos! Und die Eindringlichkeit und Nachdrücklichkeit, mit der sie im Gegensatz zu aller Kultfrömmigkeit zu ihrer Weisheitslehre einladen und deren Segnungen ins Licht rücken, erweckt den Eindruck, als handle es sich um den Konkurrenzkampf von Mächten, die sich mit ungleichen Mitteln aber gleichem Eifer bemühten, den Gott wohlgefälligen Zustand der Gemeinde zu schaffen, beide gleichermaßen sich bewußt, im Gottesglauben zu wurzeln. Vor Gott zu bestehen (aber auch vor Menschen)[3], dazu will die Weisheitslehre Anweisung geben, und während der Kult, der im Grunde den gleichen Zweck verfolgt, mehr Gemeindeangelegenheit ist, richtet sie sich seelsorgerlich mehr ad hominem[4]. Damit greift sie ungleich tiefer ins alltägliche Leben hinein, es mit Weisungen und Ratschlägen durchwebend. Und nicht nur fromm ist, wer sie sich zunutze macht, sondern auch klug; denn sie bedeutet zugleich eine Anweisung zu glücklichem Leben.

Aber trifft es zu, daß es dem Frommen gut geht? Lehrt nicht vielmehr die Erfahrung, daß auch der Unschuldige leidet? Freilich mochte der Augenschein trügen, in die verborgene Welt des Innern drang ja kein Blick; also blieb die Möglichkeit geheimer Sünden oder von Sünden, die man in der Unwissenheit der frühen Jugend begangen hatte, und die Gültigkeit des Dogmas von der unbedingten Vergeltung war glücklich gerettet. Es ist auch keine Frage, daß es trotz allem merkwürdig viel innere Gerechtigkeit im Menschenleben gibt. Aber fand es sich nicht doch, daß der Gottlose gedieh und es dem Frommen übel erging? Wie lebhaft dieses „Hiobproblem" die Gemüter beschäftigte, wie es Gegenstand literarischer Behandlung wurde, und wie man sich mit ihm abzufinden suchte, ist schon bei Besprechung der Literatur ausgeführt worden[5]. Ein gewaltiges „dennoch" läßt die Frommen an ihrem Gott nicht zweifeln[6]. Und das führt auf das Beste nachexilischer Frömmigkeit. In der Hauptsache ist der Psalter, der ihr Erzeugnis ist, das hohe Lied des Gottvertrauens. Großenteils aus Not, Verfolgung, Bedrängnis heraus geboren, sind die Psalmen das leben-

---

[1]) Vgl. meine Schrift: Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums 1909, S. 20.

[2]) 1 11. Vgl. das Wort Vischnus: „Auch die, die andern Göttern opfern, opfern in Wirklichkeit mir" (Hopkins, The Religions of India 1895, S. 395 Anm. 1).

[3]) Siehe oben S. 241.

[4]) Vom Seelsorgerischen mußten die Priester vielfach schon aus Angst vor Verunreinigung absehen; man bedenke nur schon, daß sie sich, außer im Fall nächster Verwandtschaft, keiner Leiche nahen durften, vgl. III. Mos. 21 1 ff.

[5]) Siehe oben S. 242 f. [6]) Ps. 73 26.

dige Zeugnis, daß ihre Dichter bei Gott die Hilfe suchen, weil sie die unerschütterliche Gewißheit in sich tragen, daß sie bei ihm und nur bei ihm zu finden sei. Die Hauptquelle dieser Gewißheit ist das Bewußtsein, daß sich der Fromme immer wieder im Gebet an Gott wenden kann, und in seinen besten Formen kann sich dieses Bewußtsein bis zum wahren innern Vergnügen in Gott steigern[1]. Dazu kommt anderes: man liest in Gottes Wort und findet darin Verheißungen, die er wahrmachen muß. Und daß Gott mit seinem Volk ein unauflösliches Verhältnis verbindet, ist für den einzelnen ein so unerschöpflicher Trost, daß er mit Vorliebe zur Volksgeschichte zurückkehrt, um sich an den Gedanken der Erwählung und Bevorzugung, der Führung und Bewahrung zu erbauen. Neben der Geschichte ist es die Natur, aus deren Größe und Ordnung man die Bezeugung von Gottes starker Hand und seiner Güte liest — das ist ein Gedanke Deuterojesajas. Der Schöpfer wird zum Helfer. Und die persönliche Erfahrung freundlicher Führungen Gottes wird ihrerseits zur stärksten Triebfeder des Glaubens an seine Vorsehung. Zugleich eröffnet sich im Gedanken an Gottes vergebende Gnade als Aufhebung seines Zornes eine neue Seite im Gottesglauben, eine der reichsten, deren sich der Fromme getröstet, und auf die er sehnsüchtig hofft.

Die Züge der Milde und Barmherzigkeit im Gottesbilde, für die man als die in verschiedenster Hinsicht Hilfsbedürftigen besonders empfänglich ist, färben auch auf die praktische Frömmigkeit ab: Rechttun wird vor allem Wohltätigkeit[2]. So sieht man das ethische Ideal in einem Hiob verkörpert, wenn er von sich aussagt[3]:

„Ich half dem Armen, der schrie, und der Waise, die keinen Helfer hatte.
Der Dank des Verlorenen kam über mich, und das Herz der Witwe machte ich jubeln.
Gerechtigkeit zog ich an, und sie mich, wie einen Mantel und Turban das Recht.
Auge ward ich dem Blinden und Fuß ward ich dem Lahmen,
Vater ward ich dem Armen, und die Streitsache des mir Unbekannten ergründete ich,
Und ich zerbrach das Gebiß des Frevlers, und aus seinen Zähnen riß ich den Raub."

Mit diesen letzten Worten klingt freilich schon ein anderer Gedanke an, den man mehr als genug aus den Psalmen vernimmt, und der in diese ganze Frömmigkeit einen schrillen Mißklang trägt, den Gedanken an die Feinde, der im ständigen Wunsche gipfelt, daß ihnen alle Bosheit heimgezahlt werden möchte. Das begreift sich aus der Spaltung der Gemeinde; denn die Feinde sind zumeist (wenn auch nicht immer) innerjüdische. Damit ist der Gottesglaube selber in Gefahr, erniedrigt zu werden, ist es doch oft nahe dran, daß Gott zum Volks- und Parteigott herabgezogen wird. Es kann geradezu als seine Gnade gepriesen werden, daß er die Feinde der Frommen vernichte[4]. Noch einmal setzt sich darin ein Grundgedanke der alten Volksreligion durch, daß des Volkes Feinde Gottes Feinde sind, die ausgetilgt werden müssen. Diese Erwartung ist das aktuellste Stück der eschatologischen Stimmung. Davon abgesehen erwartet der

[1]) Ps. 4 8. Vgl. zum folgenden die Ausführungen in meiner Biblischen Theologie (Stade II) § 24. [2]) Vgl. oben S. 174.
[3]) Hi. 29 12—17, vgl. 31 16 ff. [4]) Ps. 143 12, vgl. 41 11.

Einzelne von der Zukunft immer noch wenig für sich. Die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tod bleiben lange gedämpft: Scheol ist das Land des Schweigens und Vergessens[1]; vor allem sind darin alle Beziehungen zu Jahve abgebrochen[2]. Das kann in die trostlose Skepsis des Predigers ausklingen: „Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe; denn die Lebenden wissen, daß sie sterben müssen; die Toten aber wissen gar nichts und haben keinen Lohn mehr“[3]. Tiefere Naturen wie der Verfasser des Hiobbuches erkämpfen sich den Weg zu einer idealeren Lösung des Irrationalen im Leben. Immerhin sieht man bei ihm[4] nur wie eine Art Wetterleuchten von Auferstehungshoffnung und nicht mehr. Aber aus Seelennot und Glaubenszuversicht heraus geboren naht sie heran, um schließlich aus dem speziellen Glauben an die messianische Zukunft, deren die verstorbenen Frommen mitteilhaftig werden sollen, siegreich hervorzubrechen[5]. Es ist wahrscheinlich, daß dabei fremder, persischer Glaube auf die Entwickelung der jüdischen Vorstellungen von Einfluß geworden ist[6].

Sonst freilich mag auffallen, wie in einer Betrachtung von Israels religiöser Kultur sehr viel weniger von Abhängigkeit von andern Kulturen zu sprechen ist als auf allen andern Gebieten. Das ist ein Hinweis auf Israels Originalität. Nach den verschiedensten Seiten hin zeigte sich seine kulturelle Unselbständigkeit. Selbst wo es über Kanaan politisch den Sieg erfocht, wurde es ihm kulturell untertan[7]. Auf dem Boden der Religion wußte es trotz aller anfänglichen Vermischung allmählich seine Unabhängigkeit durchzusetzen und blieb schließlich Sieger. Das lehrt nichts deutlicher als ein Blick auf das vielbesprochene Kapitel Babel und Bibel. Es genüge, über die letzten Ausführungen um Jahrhunderte zurückgreifend, das noch an einem typischen Beispiel nachzuweisen. Es ist bekannt, wie der Stoff der biblischen Ursage zum großen Teil der Fremde und speziell Babel entstammt[8]. Z. B. ist die Abhängigkeit der biblischen Flutsage von der babylonischen unverkennbar. Aber man vergleiche: da erzählt der babylonische Bericht[9], wie die großen Götter ihr Sinn trieb, eine Flut herbeizuführen. Der eigentliche Grund ihres Antriebs bleibt ungenannt. Aus der Flut will der Gott Ea seinen Liebling Ut-napischtim (so heißt der babylonische Noah) retten; er verrät ihm das Geheimnis des Kommenden, aber aus Furcht vor den andern Göttern verstohlen, wie aus schlechtem Gewissen heraus, indem er dem Rohrhaus, in welchem Ut-napischtim schläft, des Nachts den Rettungsplan zuflüstert. Und Furcht ergreift die Götter alle, als die Flut, die sie selber gerufen haben, nun tatsächlich steigt, sie entweichen, steigen zum Himmel empor und ducken sich daran wie Kettenhunde nieder. Als dann nach der Flut der Gerettete sein Opfer darbringt und sich die Götter wieder, den lieblichen Duft riechend, über dem Opfernden wie Fliegen sammeln, wollen sie Bel als Haupturheber der Flut vom

---

[1]) Ps. 94 17, 88 13.

[2]) Ps. 6 6, 30 10, 88 6. 12 f., wohl ein Zeichen, daß Scheolglaube und Jahvismus einander ursprünglich nichts angehen (s. oben S. 269 Anm. 9).

[3]) Pred. Sal. 9 4 f. [4]) Hi. 19 25 ff. Leider ist der Text unsicher.

[5]) Dan. 12 2 f.; Jes. 26 19.

[6]) Vgl. meine Abhandlung: Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben in der Festschrift für F. C. Andreas 1916, S. 51–62.

[7]) Vgl. oben S. 105. [8]) Vgl. oben S. 64. [9]) S. TBAT I, S. 55.

Opfergenuß fernhalten. Wie aber dieser herbeikommt und gewahrt, daß eine Seele gerettet ist, ergrimmt er über die Götter, ergrimmt vor allem über Ea, den Urheber des Rettungsplanes, während dieser ihm die heftigsten Vorwürfe entgegenschleudert, daß er unüberlegt die Sintflut statt einer andern Katastrophe über die Menschen gebracht habe. Was ist aus alledem in der israelitischen Erzählung geworden! Hier sind alle Töne mißtrauischer Furcht, kleinlicher Mißgunst und widerlichen Gezänkes innerhalb der Götterwelt zum Schweigen gebracht. Alles ist, wenn auch noch in wundervoll anthropopathischer Auffassung, zusammengefaßt im sittlichen Willen des einen Jahve: als er die menschliche Bosheit auf Erden sieht, reut es ihn, daß er Menschen geschaffen, und in seines Herzens Bekümmernis beschließt er, sie von der Oberfläche des Erdbodens wieder auszutilgen. Aber gleichzeitig leitet er die Rettung Noahs ein, die wieder durchaus ethisch motiviert erscheint — er ist als der Rechtschaffene erfunden.

Und diese Rettung des israelitischen Patriarchen ist wie eine Weisagung: während in der Sturmflut geschichtlicher Katastrophen die Religionen, bei denen die israelitische einst Anleihen machte, weggefegt worden sind, ist sie selber, wenn auch durch mannigfache Wandlungen, durch die Jahrhunderte hindurch gerettet worden, und das gerade bedingt das bleibende Interesse an Israels gesamter Kultur.

Regiſter.

Aaron 100. 127. 215[17]. 266[11].
ab 46.
abbîr 80[4].
Abd Aſchirti 45.
— Ninib 44.
Abdichiba 65[2]. 68. 82.
Abdon 79[10].
Aberglaube 95. 116[15]. 136. 143. 158. 173. 190. 197. 203. 224. 254 f.
Abeſſinien 10[3]. 117[6]. 231.
Abjathar 179.
Abieſer 176.
Abigail 115. 120.
Abihu 94[4].
Abimelech 46[6]. 176. 203. 268.
Abimilki 59. 77[1].
Abiramu 46.
Abiſag 84. 139[1].
Abiſai 30[1]. 180.
Ablöſung (von Strafen) 201 f.
Abner 178. 234.
Abraham 29[9]. 43. 46[4]. 74. 84. 90. 103. 107 ff. 110[1]. 119 ff. 135. 163[16]. 164. 166 f. 203. 248.
Abša 30. 37 f. 46. 61[4].
Abſai 30[1].
Abſalom 84. 110[3]. 127. 165. 179. 195. 259.
Abſchied 136. 224.
Abſolutismus 177 ff. 183.
Abſtrakte Begriffe 222.
Abuſir 29.
Abwehrmittel 116 f. 137. 255.
ach 46. 85 A.
Achäer 187[4].
Achan 125. 197. 202. 204 f.
Achat 39. 129.
Achor 23.
Ackerbau 11. 13. 20 f. 80. 145 ff. 184. 258. 267. 273.
Adad 43. 45[1].
Adam 132. 216. 221.
Adama 155[6].
Adapamnthus 64.
Addudan 77[2].
Adma 43[10].
Adon 77.
Adonija 77[4]. 84. 115. 179.
Adonis 45[2]. 219[4]. 234[2]. 271[6].
Adonizedek 77.
Adoptation 109.
Aduna 77[2].
Ägäiſches 60. 62 f. 68.
Ägypten 2. 5 f. 13 f. 16. 19. 26. 30. 34. 37 f. 42. 45 f. 53 ff. 58. 74[1]. 81. 89. 100 103. 120[1]. 130. 159. 177. 179 f. 187. 190. 216. 255. 262. 275[2].
Ägyptiſches 12. 29 ff. 32. 39 ff. 46[4]. 50[1. 4]. 52[1]. 55–61. 64–68. 70. 75[5]. 78. 81. 85. 98. 136 145[6]. 152. 156 f. 166. 173[17]. 176. 214. 221. 226. 230[1]. 241 f. 245 ff. 250.
Älteſte 110. 176. 180[8]. 194. 196. 199 f.
Ärztliche Kunſt 218 ff.
Äthiopien 211 f.
Ätiologiſches 248. 262.
Affen 62. 159.
Afrika 25. 159.
Agada 28.
Agag 58[1]. 192.
Agur 241.
Ahab 147. 151. 160. 183. 192[12]. 215. 268.
Ahas 154. 214.
Ahasja 215[15]. 216[1].
Ahitophel 84. 180.
Ahnenkult 96 f. 254.
Ai 23[1].
Ajalon 79[10].
Ajjah 95.
'Ain-es-Sultân 36.
— Schems 17.
Akazie 11. 74.
Akia 56.
Akko 56. 76[8].
Akſchaph 42. 79[6].
Alabaſter 19. 39.
Aleppo 81.
Alexander d. Gr. 31. 163.
Algier 137.
alla, allôn 74.
Allegorie 246 f.
Allegoriſches 143.
Almoſen 174.
Alphabet 67[1]. 231.
Alraun 110.
Altar 23[2]. 47. 72 f. 122. 149. 154. 160. 181. 214. 257.
'am 46. 85.
Amalekiter 58[1]. 192.
Amanhatbi 58[3].
Amanus 28.
Amaſa 178. 180.
Amazja (König) 16[1]. 247.
— (Prieſter) 264.
Amazulu 190
Amenhotep II. 56. 58.
Amenophis III. 56[5]. 57[4]. 60. 78[2].
— IV. 56. 59. 64. 69. 81. 98. 246.
Amethyſt 39. 129.
Ammathus 6[3].
Ammen 117. 161.
Ammiditana 29[3].
Ammienſchi 46.
Amminadab 94[4].
Ammoniter 10. 77[1]. 193. 211[15]. 270.
Amnon 84. 179.
Amon 54. 58 f.
Amoriter 11[5]. 27–53.
Amos 100. 116. 123. 127. 133. 143. 169. 172[5]. 217. 238. 240. 245. 250. 259. 264. 270.
Amr 87.
Amulett 18. 20. 22. 40 ff. 44[2]. 53. 60. 92. 100. 122. 126. 129. 186.
Amurru 27. 29[3].
'ânâ 230[2].
Anaharath 43[2].
Anath 43[2]. 45[8].
Anathot 45. 167.
Anati 45[8].
Anatu 43[2].
Angelologie 263; vgl. Engel.
Angeſicht Gottes 262.
Ani 241.
Annalenbücher 249 f.
Anpaſſungsfähigkeit 1. 228.
Antelias 19[5].
Antilibanon 1. 28.
Antilope 130. 148.
Antiochus Epiphanes 227.
Anium 43[2].
Anu 43[2].
Apfel 132.

Aphidna 52[1].
Apokalyptik 240.
Apotropäisches 72.
Aprikosen 132[26].
Araber 24. 63. 210 ff. 242. 260[12].
Arabien 13 f. 27 f. 38. 41. 67. 82 f. 101. 159. 212.
Arabisches 51. 68[9]. 75. 84—90. 93. 95. 102. 104. 108[1]. 110. 117. 128. 130[11]. 132[16]. 138. 139[12]. 143 f. 154. 166. 175. 208[10]. 241. 262[3].
Aramäer 160. 164. 179. 181. 184. 186. 241.
Aramäisches 9[12]. 68[6]. 221 f.
Aramaismen 221.
Aravna 171[3].
Arbeit 115. 141. 171. 258.
Arbeitslieder 224. 237.
Archive 66.
Arier 20[1]. 26.
ʾarîsā 131[12].
Arithmetik 216.
Armengesetzgebung 172 f.
Armenien 14. 211.
Armspangen 39. 78.
Artaxerxes I. 160.
Arz Fisia 262[3].
Arzneien 11.
Asa 150 220.
Asaph 156. 225.
Asaphiden 246.
Asarja 157[4].
Asasel 98.
Aschera 43. 45. 73. 77 ff. 259.
Aschirtu 45.
Aschratum 45.
Aschtaroth 42[3]. 56[10]. 78.
Aschteroth Karnajim 78.
Aschyk 41[8].
Asdod 45[6]. 215. 221.
Aseka 16.
ʾasîph 258.
Askalon 132.
Asmodi 137.
Asnath 108.
Asphalt 10.
Asser 45[6]. 104.
Assuan 198[2]. 221.
Assur 71. 167[7]. 187; vgl. Assyrer, Assyrien.
Assurbanipal 193[11]. 246[13].
Assurnasirpal 193[9].
Assurnirari 168[3].
Assyrer 164. 193. 219. 270.
Assyrien 16. 67[2]. 157. 167. 176. 225 f. 247 A. 271.
Astarte 42. 69. 73[7]. 75[4]. 77 f. 254. 262[3].
Astralwissenschaft 93. 208.
Asylrecht 202. 206. 260[12].
Atanachili 40.
Ataroth 192.
Athbasch 67[1].
Aton 59.
Auferstehung 280.
Auge, böses 126.
Aus 104.
Ausgrabungsstätten 16 f.
Aussatz 48. 219. 256.
Aussetzungsgeschichte 28.
Autobiographie 250 f.
Avataren 262.
Azarja (Hoheprieſter) 215.
ʿAzgad 68[8].
ʿAzmaweth 50[4]. 59[7].

Baal 46. 74[1]. 75 f. 80. 96. 259. 261. 265.
— Amon 71.
— Berith 77.
— Chanan 259[6].
— Chazor 76.
— Gad 68[7]. 76.
— Hamman 71[8].
— Hermon 76.
— Jehuda 76.
— Lebanon 76.
— Markod 70[7].
— Meon 76[11].
— Peor 76.
— Perazim 76.
— Schalischa 76.
— Schamem 75[5]. 78 A.
— Tabor 76.
— Thamar 76.
— Zebub 80.
— Zephon 76. 78 A.
Baala 77 f.
Baalath Beer 77.
— Zephon 78 A.
Baalsgöttin 58. 77 ff.
Baana 46.
Babylonien 2. 13 f. 16. 23. 27. 30[3]. 31 ff. 43. 55. 57. 97 f. 109. 154. 156. 160. 164. 176. 204. 208. 222. 224. 233. 245.
Babylonisches 5. 38 ff. 42. 43[2]. 44 f. 49. 52[1]. 63 ff. 67 f. 78. 111 f. 114[8]. 124. 126. 154. 161[10]. 167[3]. 200 f. 207. 211. 216 f. 221. 230[1]. 245. 246[13]. 247. 250. 269[12]. 271. 280 f.
Backen 141.
Backöfen 36 f.
bad 126[14].
Bäcker 158.
— gasse 158.
Bären 8. 20[2]. 142.
Baesa 150.
Bäume 46. 48. 69. 74 f. 79. 97. 100. 166. 178. 194. 235[5]. 241. 246. 259 f.
Bagohi 199[7].
Bakastauden 79. 186.
Balāta 17.
Balsam 11. 137. 147. 159 f. 218.
Bama 73.
Bamath has-seïrim 47[9].
Bamoth Baal 74[14].
Banken 161.
Bann 58[1]. 192 f. 205[7].
Barak 68. 115.
Barbiere 158.
Bart 29. 139. 163.
Baruch 228. 250.
Basalt 10. 36 f.
Basan 10 ff. 143[10]. 153.
Bast 59.
Bathseba 43[2]. 115. 187.
Bauhandwerk 148. 238.
Baumaterial 10. 12 f. 18. 33.
Baumwolle 126.
Baumzucht 11.
Bauopfer 49 f. 72.
Bautätigkeit 26.
Bazare 160.
Bealja 259.
Bealoth 77.
Beduinen 24. 29. 82 ff. 87 ff.
Beeljada 259[6].
Beerdigung 26. 139 f.; vgl. Grab.
Beerseba 43[2]. 74. 102. 167. 259.
Beʿeschtera 78[3].
Begegnung 162 f.
Beichte 245.
Beil 21. 38.
Beirut 10. 70[7]. 77[11].
Beker 95.
Bel 280
Beleuchtung 33.
Belith Schame 78 A.
Belus 76[8].
Benaja 180.
Benê-Barak 68[5].
Benhadad 44[14]. 164. 192[12].
Benjamin 44[4. 11]. 76[9]. 117. 158. 163. 177 f. 202[11].
Benoni 117.
Benzedek 77.
Bergwerke 155.
Berith 167; s. Bund.
Berket-el 57[6].
Beruf 141—161.
Berufslieder 237.
Bes 59 f.
Beschneidung 80 f. 101. 117. 121. 207. 269. 275.
Beschwörungslied 233.
Besessenheit 220.
Bestattung 49 ff.
Beth Anath 45[8].
— ʿAzmaweth 50[4].
— Baal Meon 76[11]
— Dagon 45.

Beth el 72. 73[6]. 74. 155. 260. 264.
— 'Eschtoreth 78[3].
— gibrin 262[5].
— haggan 5.
— hakkerem 5
— haschschitta 74.
— lehem 5. 43[2]. 79[10]. 152. 254.
— Nimib 44.
— phage 5.
— Schemesch 17. 43. 71. 260.
Bethuel 109[5].
Bienen 95. 147.
Bigamie 108.
bilbils 61.
Bildad 241.
Bilder (Gottes) 73. 100. 186. 223. 254 f. 260. 266.
Bileam 23. 233.
Bilha 108. 112[12]. 114.
Biographie 250 f.
Birku 68[5].
blaue Farbe 40. 126.
Blick, böser 40 f. 126.
Bliß 16.
Blitz 68. 210.
Blut 70 ff. 83. 85. 94. 100. 134. 168. 175. 202. 204. 220. 255. 257. 267. 273. 277.
Blutrache 87 f. 168. 198. 201 f.
Boas 115. 147. 165 f.
Boaz (Säule) 149[2].
Bodenwerte 171[3].
Böses, Auffassung des B. 203. 268.
Bogen 37. 54.
Bogenlied 234[9].
Boghazköi 16. 20[1]. 26[2].
Bohnen 131 f.
Bohrer 37.
Bor 158.
Bordell 169.
Bornu 25.
boscheth 77[1]. 78[1]. 259[6].
Bosra 56.
Botanik 220 f.
Brache 145. 172.
Brandopfer 257. 277.
Braut 123. 126 f. 136 ff. 236.
Brennmaterial 13.
Briefe 65[2]. 69. 79.
Bronze 19. 33. 37 ff. 42. 52. 54. 60. 62. 189[7]. 218.
— figuren 18. 41. 78.
— guß 154 f.
Brot 37. 131. 141.
Brunnenlied 89. 93.
Buch der Kriege Jahves 233.
— des Redlichen 233.
Buchsbaum 153.
Buchstaben 33. 67.
Büffel 21.
Bürgerrecht 171.
Bund 77[9]. 85. 132. 134. 167 f.
Bundesbuch 118. 120 f. 159. 172. 201. 203[11]. 204 ff. 207[3]. 217[6]. 218. 252.
Buntstickerei 126. 158.
Bureyr 24.
Burgen 32. 34. 151.
Burmeh 10.
Burnaburiasch 56.
Burusilim 77[1].
Busruna 56.
Bußgebete 244 f.
Butter 92. 131.
buz 126[14].
Byblos 44[5]. 57 f. 66[1]. 67. 70. 78. 249. 264.
Byssus 156.

Çadîka-ehe 84[5]. 108[1].
cairns 23.
Ceder 11 f. 28 f. 58. 122. 124. 148 ff. 153. 208. 224. 233. 241. 247.
Chabiru 82.
chag 70[7]; = chaj 85[4].
Chagab, Chagaba 95.
Chaldäer 224. 270.
Chalkol 241.
chanak 116[16].
Channatôn 56.
Chanusa 193[11].
Charu 20[1]. 57.
châtân 80[9].
Chavila 129.
Chazir 95.
Chazor 76[9]. 150.
Chelléen 19[2].
Chen Adad 44[14].
Cherem 58[1]. 100. 104. 192[6].
Chian 31.
Chinesisches 195[8]. 230[1]. 251[7].
Chirurgie 218.
Chomer 217[6].
Chorgesang 230. 246.
Christliches 23. 106.
Chronist 171[3]. 218. 220 f. 224 f. 252.
Chronologie 214 ff.
Chrysolith 129.
chûr 126[14].
Clemens Alexandrinus 24.
Coloquinten 132.
Cypern 28[6]. 38 f. 60. 62. 69 ff. 78. 124. 152 f. 155 f.
Cypresse 11. 77[11]. 124. 148 f. 153. 233.

Dach 34. 122 f. 149. 165.
Dämonen 59. 72. 98. 116 f. 122. 137. 190. 193[12]. 219. 225. 229[7]. 255. 262.
Dagan (Dagon) 43. 45. 71.
Damaskus 13. 154. 160. 164. 214.
Dan 43[3.7]. 44[9]. 68[5]. 74. 155. 255. 259 f. 266.
— (als Gottesname) 77.
Danielbuch 222. 240. 263[3].
Danklieder 244 f.
Dankopfer 258.
Darda 241.
Datierung 9. 215.
Datteln 92.
Dattelpalme 11.
David 10. 84. 108. 114 f. 120. 125. 142. 147 f. 154. 168. 176—182. 184. 186 f. 189. 191. 193. 199. 225 f. 232 ff. 237. 246. 251. 254. 257[9]. 259[6]. 260. 266. 268.
debelet 132[19].
Debîr 65[3].
Debora 74. 79[8]. 95. 115. 195. 232.
— lied 104. 125. 188. 190. 226. 232 f.
Dekalog 115. 118. 217. 255.
Delila 108[1]. 128.
Delphi 212.
Demokratie 88. 175. 177. 183. 199 f.
Deportationen 274.
Derwische 70.
Deschascheh 38[1].
Deuterojesaja 7. 164. 213. 221. 235[5]. 236. 240. 275. 279.
Deuteronomisten 252.
Deuteronomium 5 f. 10. 69. 107. 112. 114 f. 118. 122. 172 f. 186. 190. 194. 196. 198. 202. 206. 213. 251 ff. 272 f. 275. 277.
Dezimalsystem 216.
Diamant 129.
Diaspora 15.
Dienstehe 113.
Dill 132. 144.
Diodorus Siculus 266[1].
Diomed 168.
Dionysos 4.
Diospolis 45[6].
Dirne 127. 226.
Dogmatische Korrekturen 258[17].
Dolmen 23. 26. 50.
Doppelaxt 62.
Dor 12. 29[6].
Drachenquelle 74. 79[12].
Drama 223.
Dreizahl 163. 256.
Dreizehnzahl 198[5].
Dreschen 91. 145.
Dschebel Mirad 10.

Ea 280 f.
Ebal 74.

Ebed 180.
Ebenhaezer 75. 248.
Ebenholz 54.
Eber 95.
Eburnéen 19[5].
Edelsteine 129. 156.
Edom 10. 20[1]. 22. 90. 211[15]. 241 f.
Egel Jau 260.
Egla 95.
Ehe 109 ff.
— bruch 111. 197.
— scheidung 112.
— vertrag 112 f.
Eichen 11 ff. 69. 74. 153.
Eid 43[2]. 136. 142. 164. 197.
Eigentum 204.
Einheiten, prophetische 239.
Eisen 10. 19. 62 f. 144. 153.
êk, êkā 233 f.
Ekron 80.
Ekstase 70. 225. 264 f.
el 46. 76
êl, êlā, êlôn 74.
Elamiter 28. 211 f.
Elath 13. 159 f.
El Berîth 77.
el-Chalîl 180[10].
Eleasar 216[3].
el eljôn 69[4].
Elephantine 199[7]. 221.
Eleutheropolis 262[5].
Elfenbein 39 f. 54. 124. 153. 155 f. 159. 171.
El Hamman 71[5].
Eli 133. 268.
Elia 23[4]. 133. 238. 250. 259 f. 263. 265.
Eljada 259[6].
Eliden 266[11].
Elieser 84[6].
Elihureden 243.
Elimelech 165.
Eliphas 242.
Elis 26.
Elisa 23[4]. 107. 123. 132. 147. 162. 164. 220. 233[2]. 238. 250. 263 ff.
Elisabeth, Eliseba 43[2].
Elkana 108. 115. 256. 259[3]. 266.
Elohim 96. 195.
Elohist 251 f.
Elon 79[10].
Eltern 118.
Email 39. 60.
'Emek ha-ela 74[21].
— hammelekh 77[1].
En 6.
Endor 96.
Engannim 5.
Engel 94[2]. 177. 185[7]. 240. 248 f. 261. 262[5]. 277.
Enkomi 155.
En Mischpat 79.
En Rimmon 44.
En Schemesch 43. 74.
Enten 38. 62.
Enthaltungen 100.
Entwöhnung 136.
Epha 217[6].
Ephod 181. 186. 254[12]. 267[2].
Ephraim 2. 43[8]. 76[10]. 266.
Ephron 166.
Epos 223.
Erbrecht 111. 116. 118 f. 176[1].
Erdbeben 8 f. 18[3]. 210. 215.
Erdgeist 23.
Ereschkigal 64[3].
„Erkennen" 137[13].
Ernte 48. 103. 132. 145 f. 172 f. 258.
— lieder 238.
Erstgeburtsopfer 72 f. 100. 110[12]. 193. 217. 255.
— recht 110. 118.
Erstlinge 98. 257 f. 263.
Erz 5. 10. 67. 154. 181.
Erzähler 93.
Erziehung 118.
Esau 108 f. 132. 147.
Eschatologische Psalmen 245.
Esel 21. 40. 48. 52. 90[5]. 107. 142 ff. 145. 162. 167. 203[11].
— sbegräbnis 52[3]. 140.
Esra 249—253. 276 f.
Esrachit 241.
Eßgemeinschaft 85 f. 134.
Essig 134.
Estherbuch 188. 252.
Ethan 241.
Ethik 172. 279.
Euphemismus 117.
Euphrat 28. 57. 212.
Eva 132.
Exekutionsverfahren 171 f.
Exil 160. 188. 199. 215 f. 221. 235. 245. 275 ff.
Ezeon-Geber 153.

Fabel 246 f.
Fabriken 32. 157.
Fäustel 37.
Familie 85. 107 ff. 121. 197. 204. 254 ff. 267 f.
Farben 21. 38. 61. 224.
Farbmühlen 36.
Fasten 139. 186. 267. 277.
Faune 47[9].
Fayence 60.
Feige 5. 93. 132. 146 f.
Feigenbaum 8. 11. 29. 36. 177. 187.
— pflaster 218.
Feldgeister 47 f.
Felle 20.
Fenster 34.
Feste 80. 97 f. 101. 273.
Festungsbauten 32 f. 189.
Feuersteine 19. 33. 37.
Fibeln 39.
Fichte 153.
Figuren 62.
Fingerringe 39.
Fische 38. 45. 95. 130 f. 241.
Fischer 19.
Fischfang 148.
— gräte 37.
— markt 130.
Flachs 123. 141. 144.
Fleisch 21. 37. 92. 130 f. 141.
Flöte 94. 226. 244. 258.
Fluch 117. 193. 199. 233.
— lieder 237.
Flutsage 280.
Forstaufseher 12.
Fortleben 22.
Frau 40. 79. 108. 110 f. 141. 169. 186 f. 256.
Frauenvermögen 114.
Freilassung 120.
Fremde 90. 100[10]. 109. 120. 136. 173. 178. 182. 207. 267.
Freundschaft 168.
Frohnarbeit 182.
Fruchtbarkeit 5. 7. 15. 75. 98. 209. 267.
Früchte 5. 132.
Füchse 8. 95. 146. 237.
Fußboden 34.
Fußspangen 39.

Gabriel 262[5].
Gad 68.
Gaddiel 68[8]. 76[15].
Gadmelekh 68[8].
Galbanum 158.
Galiläa 2. 5.
galli 70.
Gans 37.
Ganzopfer 257.
Garizim 74.
Garten 8 f. 147.
Gastfreundschaft 86 f. 110. 135. 164. 170. 257.
Gath 16. 62. 180[2].
— Rimmon 44.
Gattungen 232 ff.
Gaza 45[5].
Gazelle 95. 130.
Geba 74. 150.
Gebal 44[5]. 58.
Gebet 122. 188. 260[12]. 279.
Gebetsriemen 101[6].
Geburt 48. 136. 256.
Geburtstag 136.
Geflügel 37. 133. 144.
Gehasi 162.
Geist 186. 191. 248.

Geister 78[2]. 263.
Geisteskrankheiten 220.
Geld 120. 143. 160f. 171. 182. 192. 201. 204. 217. 266.
Gelübde 111. 127. 187. 245. 259.
Gemalli 95.
Gemeindeland 170.
Gemüse 132. 146f.
Genealogie 86. 211f.
Genezarethsee 3. 6. 226[6].
ger 104[2]. 207[2].
Ger (Eigenname) 109.
Gerar 103.
Gerechtigkeit Gottes 275.
Gerichtsbarkeit 89. 165. 173. 194–200. 267.
Gerichtstag 227.
Germanen 25. 172[19].
Gerste 5. 131. 144f.
Geschichtliches Wissen 212ff.
Geschichtserzählung 249ff.
Geschichtspsalmen 246.
Geschlecht 94. 107. 158. 163. 170. 174. 176. 178. 191. 195. 197. 201. 254. 268.
Geser 16. 18. 20–23. 25f. 29ff. 32[3]. 34ff. 38. 40f. 49. 50[4]. 52f. 55. 57. 60. 62. 67[2]. 70ff. 78. 114. 121. 144. 147. 150. 152. 159. 167. 261[5].
Gesetz 200. 207. 272. 274–277.
Gestus 163f. 166. 197. 224[13].
Gesur 179.
Gethsemane 147[1].
Getreide 4. 11. 21f. 36. 45. 48. 55. 91f. 102f. 131. 144f. 172.
Gewichte 37. 161. 217.
Gewitter 7. 186. 210.
– gott 44. 99.
Gewölbe 33.
Gewürze 159.
Ghassaniden 192.
Ghôr 3.
Gibea 74. 135. 150[17]. 178. 202[11].
Gibeath hammoreh 79[4].
Gibeon 74. 86. 105. 152[3]. 168. 178. 233.
Gideon 108. 131. 164. 176. 185ff. 190. 228. 259[6].
Gihon 74. 151. 212.
Gilead 4. 11f. 105[4]. 127. 159.
Gilgal 23. 24A. 80.
Gilǧiljâ 23[4].
Glas 39. 60.
Glasperlen 40.
Glaukus 168.
Glöckchen (des Hohenpriesters) 225.
Goethe 217[7]. 249[4].
Götterberg 212.
Gog 188.
Gold 39. 54. 126. 149[13]. 155f. 159f. 167. 171f. 181ff. 184.
Goldschmiede 155. 158[22].
Goldwirkerei 126.
Goliath 164.
Gomer 112[3].
Gottergebenheit 15. 268.
Gottesfurcht 268.
Gottesurteil 197.
Gottvertrauen 278f.
Grab 23f. 32f. 37. 50. 53. 79. 96. 140. 152. 166. 189[6]. 261[5]. 269.
Grabovius 262[3].
Granat(baum) 5. 11. 44[6]. 74. 93. 132. 134. 154.
Granit 152.
Gregor VII. 189[1].
Griechisches 23. 48[1]. 52[1]. 67[1]. 125. 132[19]. 156. 169. 171. 223. 226[6]. 227. 243. 247A. 255.
Grimmsche Sagen 248.
Großfamilie 107.
Grünstein 39.
Grundsteinlegung 136. 238.
Gudea 28.
Gürtel 78. 124. 126.
Gûleǧtl 23[4].
Gummi 11.
Gurken 132. 146.
Guthe 17.

Haartracht 29. 61[4]. 96. 127. 139. 164. 187. 265.
Habsi 40.
Hadad 44.
– Ezer 44[14].
– Rimmon 45.
Hadascha 44.
Häfen 13. 159.
Hagar 108. 111[2]. 114.
Hagel 7. 209.
Haggai 276.
Hagiar Kim 24.
Haifa 29[6].
hal 85.
Halbnomaden 102f.
halil 226.
Ham 212.
Hamâsa 51[2].
Hamath 1[4].
Hammurapi 27. 29. 31f. 42. 45. 46[6]. 66. 71. 109[2]. 112. 114[8]. 137[13]. 142. 158. 167. 170. 197[6]. 200. 201[2. 11]. 204f. 206[1. 3. 6]. 207. 218.
Handel 12–15. 32. 57. 131. 159ff. 173[13]. 182. 184. 204. 211.
Handwerk 32. 90f. 158. 184.
Hannah 108. 110. 115. 133.
Hannibal 259[6].
Haran 43. 44[2].
Harel 46.
Harem 108. 118. 149. 176[1]. 179.
Haremheb 61[4].
Harfe 133[9]. 224. 226.
Har habbaala 77.
Har Heres 43.
Har Jearim 12.
Harz 11.
Hasael 164.
Hasmonäer 245[12].
Hathor 59. 78. 152.
Hatim Tej 84[4].
Haus 121–124.
– arbeit 158.
– bau 10.
– gott 120.
– minister 180.
– rat 21. 123f.
– weihe 136. 190. 238.
hazôzerâh 227.
Hebammen 116[11]. 161.
Hebräisch 221f.
Hebron 13. 30[4]. 41. 74. 152[3]. 157. 166. 180[10]. 259.
hêdâd 238.
Heeresstärke 55.
Heiden 274f. 277f.
Heiligkeit 186. 190. 192. 271.
Heiligkeitsgesetz 252. 276.
Heiligtum 70. 80. 160. 181. 188. 194. 197. 206. 225. 232. 238. 249. 252.
Heilsweissagung 239. 256. 271[3]. 275.
Hellenen 14.
Heman 225. 241.
Hepa 68.
Herbergen 136.
Herd 123.
Herden 5. 8. 94. 143.
Herder 230.
Heres 43.
Hermon 1. 7. 11[5]. 74. 153.
Herodes 6[4]. 147.
Herodot 219. 262.
Heroen 79.
Herrlichkeit Gottes 262.
Hesbon 152[3]. 233.
Hesekiel 10ff. 15. 36[6]. 128. 131. 148[18]. 149[15]. 153. 179. 188. 224. 239f. 247. 252. 269. 273. 275.
Hetären 169.
Hethiter 16. 26. 30[3]. 46. 55. 62f. 68. 78. 81. 151. 166. 189.
Heuschrecken 7f. 92. 95. 209.
Hierapolis 149[2].

Hierodulie 69. 79. 170.
Hieroglyphen 66.
Hieronymus 45. 226[2].
— von Kardia 266[1].
Higa 232.
Himation 125.
Himmel 91. 208 ff. 261.
Himmelsgott 75.
Himmlische Behälter 6. 208 f.
— Ratsversammlung 263.
Hinduistisches 48[3. 4]; vgl. Indisches.
Hinnatuni 56.
Hiob 130. 135. 143. 165. 208. 219. 236. 241 ff. 245. 278 ff.
Hira 87.
Hiram 148. 159[10].
Hirsch 21. 130.
Hirse 131.
Hirten 37. 90. 141 f. 147. 251.
Hiskia 150. 225. 228. 262. 271.
Hizme 50[4].
Hochzeit 80[9]. 113. 137 f. 224. 236.
— lieder 236.
Höhen 46. 70. 73. 256.
Höhlen 20 ff. 32. 71. 140.
— krematorium 22. 25.
Hofstil 221.
Hohepriester 181. 199. 215 f. 225. 276.
Hohes Lied 115. 137 f. 235 f.
Holz 11 f. 122. 228[4].
— technik 13. 148. 152 f. 223.
Honig 4 f. 131. 160. 236.
Horeb 260.
Horiter 20[1]. 57.
Horus 59.
— augen 41. 60.
Hosea (Eigenname) 157[4].
— (König) 216[1].
— (Prophet) 69 f. 112[5]. 115. 172. 213. 240. 250. 259. 271. 274. 277.
Hosiannah 195.
Hüftnerv 134. 249.
Hütten 20 ff. 32.
Huhn 37.
Hulda 95.
Hule-Ebene 3. 11.
Humanität 31. 173. 190. 194. 198. 206.
Hunde 95. 142. 162.
Hungersnot 7.
Hurerei 169.
Hyazinth 129.
Hyksos 30 f. 53. 67.
Hymnus 243. 245 f.

Ibzan 79[10].
Idol 22. 186[6].
Idrīsī 10.
ilani 59[3].
Ilias 168.
Ilimilki 77[1].
ilu 59[3].
Imhotep 65.
Immanuel 4[7].
Imruulkais 87.
Indien 14. 67. 76. 159. 195[8].
Indisches 97. 222. 230[1]. 262. 265. 278[2].
Individualismus 271. 275.
Indogermanen 26. 123. 268.
Indra 26[2].
Inschriften 156 f. Siloah.
Instrumente 226.
Irak 175.
Irbid 25.
Irby 24.
Ir Schemesch 43.
Isaak 84. 90. 103. 108—111. 119. 130. 145. 248.
— segen 237.
Isai 177. 180.
Ischbaal, Ischboscheth 259[6].
isch chajil 191[5].
Isebel 116[1].
Isis 41[1]. 59. 254.
Islam 100. 106. 108[7]. 163. 262[5]. 268.
Ismael 111. 159. 248.
Issachar 43[4].
Istar 69[9]. 78. 269[12].
Ithai 180[2].

jaar 11.
Jabbok 10.
Jabesch 74. 185. 190.
Jabneel 76[15]
Jael 84. 86. 90. 115.
Jafa 12. 29[6].
Jagd 19. 37. 147 f.
Jahvelade 71. 99 f. 149. 153. 181. 186. 219. 244. 249[6]. 260.
Jahve Zebaoth 94. 185.
Jahvist 211. 213. 251 f.
Jair 79[10]. 102.
Jakhin 149[2].
Jakob 72. 77[2]. 103. 107—111. 112[12]. 126. 136 f. 141. 147. 216[3]. 249.
Jakob-el 46. 77[2].
— segen 175. 237.
Japanisches 229[6].
Japhia 57[8].
Jarmuth 59[7].
Jaspis 129. 156.
Jebusiter 36. 71.
Jedidja 117[11].
Jeduthun 225.
Jehoseba 43[2].
Jehu 216[1]. 265.
Jeketi 56[1].
Jephta 111. 244.
Jerachmeel 120[1].
Jeremia 45[8]. 69. 100. 164. 167. 172[8]. 213. 218. 228. 234 f. 240. 242. 250. 259. 261. 264. 270 f. 275.
Jericho 3. 5. 11. 13. 17. 32[5]. 34 ff. 38. 43. 61[1]. 65 f. 74. 121. 140. 147. 151. 157. 169. 193.
Jerobeam I. 155. 216. 260.
— II. 156. 180[5].
Jerubbaal 259[6].
Jerusalem 3. 12. 15 f. 19. 43[5]. 59. 65[2]. 68. 71. 74. 77[1. 4]. 82. 116. 121. 128. 130. 133. 148. 150 ff. 158 160. 169. 171[3]. 175[7]. 179. 182 ff. 199 f. 206. 212. 214. 221. 234. 249. 258 f. 262. 267. 271 f. 278.
Jesaja 39. 92. 116. 121. 128. 132 f. 144. 146 f. 169. 171. 172[7]. 176. 187. 189. 213. 218. 228. 233. 237 ff. 244. 247. 250. 258. 262. 271 f.
Jesreel 2. 13. 45[2]. 76[15]. 104.
Jesus 117. 145. 162.
— Sirach 168. 220.
Jethro 101. 194.
Jibleam 36. 46[6].
Jiphtachel 48.
Jirpeel 49.
Joab 51[1]. 178 ff.
Joas 247.
jôbēl 227[1].
Jobel (Eigenname) 259.
— jahr 146. 173.
Joel 8.
Jojachin 215.
Jojakim 52[3]. 183.
Jokebed 99[2].
Jona 95. 277.
Jonadab 265.
Jonathan 125. 168. 178. 197. 203. 233 f. 259[6].
Joram 215. 216[1].
Jordan 1 ff. 8 f. 11. 13. 26[5]. 74.
Josadak 216.
Josaphat 153. 215.
Joseph 12. 77[2]. 100. 103. 136. 198. 221. 247.
Joseph-el 46. 77[2]. 108.
Josephus 3. 5. 6[2. 3]. 8. 10. 14. 128. 169. 219[15]. 226.
Josia 196. 235. 249. 252. 274.
Josua 12. 16[1]. 57[8]. 193.
Jotham (König) 150.
Jothamsparabel 88. 177. 246.
Juda 2. 13. 43[4]. 44[2. 10]. 45[6. 8]. 105. 109. 134. 143. 182. 215.
Judas Makkabäus 186.
Jüdisch-Aramäisch 166.
Junokult 76.

Kadeſch (Göttin) 78. 79[2].
— (Ort) 54. 79[2]. 102.
kādôsch 69[8].
Käſe 92. 130.
kâhin 101.
Kain 87. 90. 101. 214.
Kalb, goldenes 100. 260.
Kaleb 95.
Kalender 144 f. 214.
Kalevala 229[9].
kālî 131.
Kalibbäer 143.
kālîl 257[8].
Kalkſtein 36 f. 39.
Kallirrhoë 6.
Kalmus 158.
Kalumu 184.
Kamel 13. 38. 40 f. 47. 52 f. 90. 92. 95. 143. 159. 164. 203[11].
Kamin 22. 33[6].
Kamm 39.
Kamon 79[10].
Kamos 192. 270.
Kanaan 2[1]. 5. 260.
Kanaaniter 8. 16[1]. 27. 42. 45[8]. 53–82. 103 ff. 110. 144. 148. 156. 159. 175 ff. 187. 189. 212 f. 249. 254. 258 f. 261. 267. 280.
Kanaliſierung 57.
Kanuris 25.
Kaphtor 62.
Karawanen 13. 15. 37. 46. 56 f. 93. 159.
Karawanſereien 136.
Karer 180[5].
Karmel 2. 5. 12 f. 24 A. 25. 29. 70. 74.
Karmeſin 156.
Karnak 54.
Karneol 39. 60. 129.
Karthago 71. 185.
kāsîr 258.
Kaſſia 130. 158.
Kaſſiten 55 f.
Kauf und Verkauf 165.
— brief 167.
— ehe 113.
Kebſen 84 f.
Kedar 90. 224.
Kedeſchen 69.
Keilſchrift 40.
Keltern 22. 93. 146. 147[1].
kemach 131[13].
Keniter 63. 90. 101.
Keniterhypotheſe 99[2].
Kenotaphien 51.
Keramik 19. 36. 38 f. 51. 60 ff.
keren jôbēl 227[1].
Kerube 149. 153. 154[14]. 155. 262.
Keſil 44[2].
Ketura 108.
Keturäer 241.
Khazraj 104.
ki'âb 41.
kibla 260[12].
Kina 234.
Kinahna 27.
Kind 40. 116–119.
Kinderbeſtattung 51 f. 72. 140.
kinnôr 226.
Kirjath-Baal 76[11].
— -Jearim 12. 26. 260.
— -Naſîb 47.
— -Sepher 65.
Kis 120.
Kiſon 2. 63.
kitharis kitharôs 227.
Klagelieder 233 f. 245.
Kleideropfer 96.
— tauſch 168.
Kleidung 20. 37. 54. 61. 92. 124–130. 156. 164. 192. 256. 264 f. 271[6].
Knoblauch 132.
Knochen 20. 22. 37. 40 f.
Knoſſus 52[1].
Köche 158.
Königsbücher 215. 250.
— hof 249 f. 252.
— mahd 184.
— pſalmen 245.
Königtum 76 f. 88. 108. 159. 167[7]. 175 ff. 191. 195 f. 199. 267.
kôhēn 101.
Kohlenbecken 124.
Koloquinte 154.
Konkubinen 121.
Konnubium 105. 110.
Korachiten 246.
Korah 202[10].
Korallen 129.
Koran 114[8]. 128[24]. 137. 242[15].
Koriander 132.
Kosmologiſches 208 ff.
Koz 95.
Krankheit 48 f. 218 f. 267.
Krematorium 22. 49.
Kreta 26[5]. 62. 151. 157. 180.
Krethi und Plethi 62[4]. 180. 191.
Krieg 75. 104. 185–194. 232 f. 260. 267.
Krieger 61. 126 f. 192. 224.
Kriegslieder 93. 185. 235.
Kriegswagen 54. 63. 103. 189.
Kriſtall 39.
Krokodil 208.
Kromlech 23. 24 A.
Krone 179.
Krüge 21. 36. 41. 51. 53 f. 61. 91. 123. 140.
Krugſtempel 157. 217[15].
Kuchen 131. 135.
Kudurmabuk 28.
Küche 37. 123.
Kümmel 132. 144.
Kürbis 146.
Kuh 21. 52. 95.
Kult 100. 130. 145. 188. 225. 227. 255 f. 259. 265. 267. 271 ff. 276 ff.
— bilder 155.
— dichtung 244. 246.
— ſagen 262.
— ſtätten 24. 47. 69. 74. 77[1.2]. 79[2]. 106. 249.
— zentraliſation 206. 272 f.
Kulturſagen 214.
Kunſt 15. 38. 223 ff.
— wirkerei 156. 158.
Kuſch 212.
Kuß 71. 163. 260.
Kutha 39[5].
Kyklopiſche Bauten 24 f.

Laban 107. 109. 110[2]. 136. 141.
Lachis 16. 19. 24. 32[3]. 34. 36. 38. 57. 60. 62. 64. 65[2]. 67[2]. 152.
Ladanum 159.
Lagaſch 28.
Lahmu 43[2].
Lajiſch 95.
Lamech 87. 108.
— lied 87. 93.
Lampen 20. 35. 38 f. 52. 72. 91 f. 137.
Landbau 9. 48. 144.
Lapislazuli 54. 156.
Larnaka 155.
Larſa 29.
Laubhütten 122. 258.
Lauch 132.
Lauge 158.
Laute 226.
Lea 84. 95. 99[2]. 108. 110[2]. 112[12]. 114. 137.
Lebenszeichen (ägypt.) 40.
l'chašîm 129[16].
Leder 91. 158.
Lehm 18. 21. 32 ff. 35. 148.
Leichenbehandlung 21 f. 26.
Lemuel 241.
Lendenſchurz 37. 92. 124.
Levi 74[4]. 99[2]. 105. 181. 216[3]. 272.
Levirat 97. 109[4].
Leviten 44[14]. 135. 173. 217[2]. 225. 266. 273.
Libanon 1 f. 10. 12. 19[5]. 29. 62[1]. 85. 148. 153. 155. 182. 233. 241.
— waldhaus 150. 155.
Libna 44[2].
Liebe, freie 169.

Liebesäpfel 103.
Liebeslieder 225. 235 f.
Linnen 48[1]. 124. 126. 158.
Linsen 103. 132.
Listen 65. 250.
Literatur 64. 93 f. 185. 228 —253. 275.
Loango 108[7].
Löwen 8 f. 60. 62. 95. 106. 142. 148. 155 f.
Los (heiliges) 101. 170. 197. 267.
Lot 10. 107. 110. 113. 136. 202. 248[5].
Lotus 78.
Lowth 229.
Luftziegel 10.
Lugalzaggisi 28.
Luther 243.
Lydda 13.
Lyder 212.

Maacha 110[3]. 179.
ma'ataphôt 127[4].
Macalister 16. 20. 22. 52. 60 f. 70[10].
Machane Dan 77[2].
Machol 241.
Magdalénien 19.
Magie 40. 51[6]. 99 f. 117. 186. 219 f. 262. 268.
Mahlzeiten 133.
Maïn 24.
Makhpela 166. 171[3].
Makkabäer 189. 245.
Malaria 8.
Maleachi 278.
Malerei 223 f.
Malkizedek 77.
Malkunst 152.
Malta 24.
Mamre 103. 166.
Manasse (Ketzername) 266[9].
— (König) 150. 257. 271.
— (Stamm) 164. 176.
Manät 68[9].
Mandeln 132.
Mandragoren 110.
Mangles 24.
Mannah 209.
Mantel 123. 125 f. 136.
Mantik 41.
Mareša 16. 20.
Marienkult 75 f.
— quelle 36. 151.
Markt 135. 165.
Marseille 257[8].
mäschach 81[3]. 224[1].
mäschak 227[6].
mäschäl 241.
maschrôkith 226[15].
Maskir 180.
Massa 241.
massêkäh 254[12].
massôth 258.
Mastabas 50[4].
Mastix 11.
Mati'ilu 168[3].
Matriarchat 83 ff. 107.
Mauerbau 21. 25. 33—35. 57. 150 f.
Maulbeerfeigenbaum 132. 147.
Maultier 143. 184.
Mazzeben 72 f. 149[2]. 259.
Mazzen 131[18]. 145[2].
Medina 104.
Meer, ehernes 154. 217 f.
Megalithisches 23[1]. 25 f.
Megiddo 2. 17. 20. 22. 32[3]. 33 f. 36. 38 ff. 42. 49 f. 51[3]. 52 ff. 60 ff. 67[2]. 124. 140. 150 ff. 156 f.
Mehl 92. 103. 131. 133. 135. 171[3]. 277[5].
Meißel 21. 37.
m°kaschscheph 219[7].
Mekka 100.
Melekh 77.
Melonen 132.
Memphis 78 A.
Memschath 157.
m°na'ane'îm 227[11].
Menahem 157[4]. 183.
Menhirs 24.
Meni 68.
Mennig 124. 224.
Menschenfiguren 54.
— opfer 72. 100. 257.
Menstruierende 207.
Mephiboscheth 259[6].
Meribaal 179. 259[6].
Merneptah 90.
Meromsee 3.
Mesa 182. 184. 192. 249.
m°ṣiltajim 227[9].
Messen 159.
Messer 21. 37. 52.
Messiaserwartung 199. 280.
Mesusa 122[11].
Metalle 9 f. 19. 40. 61 f. 155. 223. 227. 228[4].
Metrik 230 f. 240.
Micha (Ephraimit) 254 f. 266.
— (Prophet) 171. 172[5]. 240. 271.
— ben Jimla 117[10].
Michaja 157[4].
Michal 114. 179. 254.
midbär 13[4].
Midianiter 40. 93. 101. 131. 135. 186 f. 190. 194.
Migdal-El 76[15].
— -Gad 68.
Milch 4 f. 7. 37. 85. 92. 130.
— verwandtschaft 83.
militia sacra 188.
Milkili 77[1].
Milkom 77[1]. 270.
Milkuru 77[1].
minchäh 257[9].
Minze 132.
Mirjam 93. 232.
Mischehe 105 f. 277.
Mischmetren 231.
mischpächäh 85.
Mitanni 78[2].
Mitgift 114.
mithpahat 127[4].
Mitra 26[2].
Mittelmeer 28.
Mizpah 74. 150.
Moab 24. 67. 182. 184. 192 f. 211[15]. 249. 270.
Mönchen 39 f. 129.
Mohar 113 f.
Moloch 77[1].
Monatsbezeichnungen 214.
Mond 78[5]. 97 f. 101. 185. 209. 233.
— gott 40. 44. 98. 255.
Monogamie 115.
Monolithe 24. 70.
Monotheismus 98.
Monath 30.
Morgenröte 209.
Mose 28. 41. 89. 94. 98 ff. 110. 135. 186. 194. 232. 262. 266. 273.
— segen 175. 237.
Most 172.
Moustérien 19[5].
Mücken 8.
Mühlen 10. 21. 24. 36. 91. 123. 141.
v. Mülinen 24 A. 25.
Muhammed 93[8]. 100. 136. 163.
Muraschu 160.
Muscheln 20. 40.
Musik 59. 70. 94. 133. 137. 171. 224—228. 264.
Mut (Göttin) 59[7].
Mutter 110 f. 118. 204.
— Erde 51. 136.
Mykenisches 39. 60. 62. 157.
Myrrhen 130.
Myrte 158.
Mythen 64. 210. 246 ff.
Mythisches Denken 212.
Mythologisches 154[14]. 247 f.
Mzab 137.

Nabal 143.
Nabatäer 22. 266[1].
Nabi 264.
Naboth 147. 183.
Nabulus 13.
Nachal 6.
— Eschkol 5.
nachalah 174[6].

Nachaliel 76[15].
Nachtwächter 161.
— lied 238.
Nähen 37.
Nahor 110[1].
Nahrung 92. 130–134.
Nahum 157[4].
Name Gottes 262.
Namengebung 83. 94f. 116f. 259. 261.
Napata 58[1].
Napflöcher 22f.
Naphtali 43[4]. 45[8].
Narâm-Sin 28.
Nâsatya 26[2].
Nasiräer 101. 134. 171. 187. 265f.
Natan 118. 247.
Natron 158.
Naturalien 143. 161. 204.
Naturbetrachtung 211. 213. 235. 239. 246. 279.
— geister 97.
Nazareth 12[5]. 18.
nebel 91[5]. 226.
Nebo 43f. 74. 192.
Nebukadnezar 16[1]. 164. 260.
Nechtamon 58[3].
Negeb 2. 212.
Nehemia 12. 221. 249. 251f.
Ne'iel 76[15].
Neolithikum 20f. 26.
Nergal 39f. 42. 43[2]. 64[3].
Netia 38.
Neujahr 214. 277[4].
Neumond 97. 135[1]. 258.
Nibelungenlied 230.
Nikanortag 277[4].
Nil 212.
Nilpferd 208.
Nilus 89.
Ninib 43f.
Nippur 49. 160.
Noah 214. 280f.
— segen 237.
Nob 44[4]. 178.
Nofrzeichen 40.
Nomadisches Ideal 101. 106. 134. 172. 266.
Norden 76[14]. 212.
'N-o-r-p'-a 49.
Nostrifikation 136.
Novelle 249.
Nüsse 132.
Nuhašši 81.
Nun 95.

Obadja 180[5].
Oboth 96.
Observanz 274f.
Obst 55.
Achse 48[1]. 54. 143f. 147.
Ofen 124.
Öl 5. 11. 22. 36. 55. 71f. 81. 91f. 127. 130f. 146f. 160. 171f. 181. 218. 228. 277[5].
— baum 8. 11. 12[3]. 149. 153. 177.
— berg 74.
— presse 36.
Og 10.
Ohrdurchbohrung 120.
Ohrringe 39.
'olâh 257[7].
Oliven 5. 106. 146f.
Omar 175.
Omer 217[6].
Omri 151. 184.
Onyx 129.
Opfer 23. 41. 72f. 92. 94. 100f. 168f. 173. 181. 186. 188. 192. 254. 256f. 267. 272f. 277f. 280f.
Ophel 36.
Ophir 129. 159.
Ophra 74.
opus operatum 277.
— spiccatum 33.
Orakel 41. 71. 79f. 96. 99. 101. 186. 239. 263. 267. 269.
Orangen 132[26].
Orientierung 51. 212.
Originalität 280.
Orion 44[2].
Osiris 41[1]. 58.
Osorkon II. 19.
Ostjordanland 4. 10. 11[6]. 12ff. 19. 23ff. 44[12]. 56. 102. 143.

Pâbi 65[2].
Paläolithikum 19f.
Palästina 2[1].
Palast 149.
palathe 132[19].
Palermostein 29.
Palmen 3. 74. 147; vgl. Dattelpalme.
Panbabylonismus 93.
Panischer Schrecken 190.
Panspermie 48[1].
Panzer 54. 61.
Paphos 149[2].
Papyrus 11. 67. 228[4].
Parabel 246f.
Paradies 132. 141. 212. 221. 261.
Parallelismus d. Glieder 229f.
Parder 8.
Parfumfläschchen 39. 129.
Paroschi 95.
Parteien 169. 245.
Partikularismus 274.
pascha 221[17].
Passah 98. 100. 221[17]. 255f. 258.
Patriarchat 84. 108. 111.
Paulus 127. 143.
Pen Amon 58[3].
Pene Baal 58[3]. 262[2].
Peniel, Penuel 58[3]. 76[15].
p'ninîm 129[7].
Peninna 108. 129[7].
Pentagramm 217[15].
Pentateuch 93. 252f.
Peor 74.
Pepi 29. 36.
Perlen 39f. 60. 129.
Perser 199.
Persischer Golf 28.
Persisches 157. 221f. 250. 280.
pesach 222A.
p'santerîn 227.
pesel 254[12].
Pest 219. 262.
p'tîgîl 126[14].
Petra 22.
Petrie 16. 24.
Pfandrecht 125. 173.
Pfauen 159.
Pfeilorakel 197.
Pferde 23. 38. 40f. 52. 54. 90. 143. 145. 159. 162. 179. 184. 189f. 203[11].
Pflanzen 11.
Pflug 21. 37. 48[1]. 144. 147.
Pförtner 161.
Phästus 62[3].
Pharao 16[8]. 56. 59. 64. 68. 198. 269.
— Necho 183. 274.
Pharisäer 164.
Philadelphia 10.
Philistäa 2.
Philister 16. 45. 58[1]. 62f. 109. 114. 154. 164. 167. 180. 182. 186. 203. 260.
Philosophie 223. 243.
Phönizien 13. 45. 54. 58. 59[7]. 63. 66f. 68[6]. 71[5]. 148. 151ff. 155f. 211. 249. 257[8]. 262[2].
Phrygisches 157.
Phul 183.
Physiologisches 218.
Pietät 118. 204.
Pinehas 74[4]. 266[11].
Pirathon 79[10].
Pisga 74.
Pistazien 132.
Plejaden 43[2]. 210. 217.
Plinius 52.
Poesie 93. 229ff.
Polyandrie 83. 108.
Polydämonismus 46. 98.
Polygamie 108.
Polynesien 80[9].
Polytheismus 69.
Porzellan 39. 64.
Potiphar 247.
Prediger (Sal.) 223. 242f. 280.
Preislieder 232.

Prieſter 80. 101. 126. 173. 181. 186. 188. 196 f. 217[2]. 219. 249. 256. 266 f. 272 ff. 277.
— kodex 173. 190. 199. 207. 211. 216. 252. 273. 275 ff.
Privatbeſitz 170.
Privatrecht 110. 179.
Profanleben 273.
Propheten 23[4]. 69. 116. 158. 160. 171 f. 186 f. 199. 206. 220. 232. 234. 238 ff. 250. 264 f. 267. 270 ff. 275.
Proſa 229. 241. 246. 249.
Proteſilaus 190.
Prozeſſion 234. 244.
Pſalmen 174[4]. 224 f. 243–246. 276. 278 f.
— Salomos 245[13].
Pſalterion 227.
Ptah 58.
— -hotep 241.
Ptolemäus III. 275[2].
Pubertätsriten 80. 117.
Purim 252. 277[4].
Purpur 125 f. 156. 158. 199.

Quadern 10 f. 150 f.
Quaſten 126.
Quellen 5 f. 46. 74 f. 76[8]. 79. 89. 97. 100; vgl. Tempelquelle.

Rabbath Ammon 10.
Rabe (Sternbild) 198[6].
Rätſel 138. 236.
Räucheraltar 149[14].
— klaue 158.
Rahab 169.
Rahel 84. 95. 108. 110. 112[12]. 114. 117.
Rama 74. 150.
Ramman 43 ff. 68[5].
— -nirari 64. 81.
ra'moth 129[7].
Ramſes III. 45[6].
Raſſeln 70.
Raubehe 114. 137.
r°ālāh 126[25].
Rebekka 84. 108 ff. 114.
Rechabiten 101. 134. 171. 265 f.
Recht 89. 194. 200–207.
Rechte (Hand) 117.
Regen 6. 9. 15. 18. 22. 75. 208. 267.
Rehabeam 16[1]. 110. 150. 180[8]. 198. 216[1].
Reich und arm 170–174.
Reim 231.
Reiſen 2. 40. 135[1]. 160.
Reiſepaß 56.
Reittiere 2. 189.
Religion 22. 42–53. 68–81. 94–101. 106. 121. 144 f. 161. 194. 206 f. 213. 223. 232. 241 f. 253–281.
Renan 98.
Rephaim 19. 79[10].
Reſcheph 68.
Revolutionslied 232.
Rhythmik 230 f. 240.
Richard Löwenherz 12.
Richter 79. 171. 175. 185. 196 –198. 200. 206. 251.
— buch 175.
Riegel 35.
Rieſen 25. 248.
Rimmon 43 ff.
— -perez 44.
Rind 44. 47. 80. 90[5]. 103. 130. 133. 135. 142 f. 145. 154 f. 167. 168[3]. 171[3]. 178. 184 f. 192. 201. 203. 205[11]. 237.
Ringe 128; ſ. Schmuck.
Römer 12[3]. 184[4]. 234.
Römiſches 14. 70. 72[2]. 76. 108[1]. 110. 125. 164. 171.
Rom 189.
Rote Farbe 52.
Rotes Meer 13.
Ruben 105. 226.
Rühmen 164. 208.
Ruth 115. 165. 249. 277.

Saba 125. 129. 181.
Sabbath 97. 120. 135[1]. 258. 275.
— jahr 146. 170[5]. 173.
Sabellianismus 262[2].
sabka 227.
Sacharja 276.
Sack 92. 139.
Sägen 21. 37.
Sänfte 38. 91. 162.
Sänger 93. 225.
Säulenhalle 149.
Sagen 210. 246. 248 f.
— kränze 249.
Sahara 137.
Sahne 4[7].
Sahurê 29.
saîr 47[9].
Sakkâra 145[6].
Salbenfläſchchen 39.
— miſcher 158.
Salbung 71. 81. 127. 130. 158. 177. 181. 186[21]. 199.
Salmanaſſar 77[1].
Salmon, Salmona 77[1].
Salomo 16[8]. 65. 84. 105. 108. 110[3]. 115. 117[11]. 123 ff. 128. 131. 133. 137 f. 143. 148. 150–155. 159 f. 170. 177 –184. 189. 194. 215. 233. 238[5]. 241. 245[13]. 249. 260.
Salomoniſche Teiche 152.
Salz 3. 10. 116. 132. 144. 193.
— bund 193.
Samarien 2. 13. 17. 19. 32[3]. 39[5]. 67. 106. 116. 121. 123. 127. 133. 151. 152[3]. 160. 169. 171[3]. 184. 199. 260.
sambyke 227.
Samgar 45[8].
Samir 79[10].
Samuel 51[1]. 58[1]. 74 f. 88. 96. 108. 118[1]. 163. 176. 183. 192. 195. 256. 262[3]. 263. 265 f. 269.
Sandalen 128. 139.
Sanherib 16[1]. 123[17]. 124[16]. 164. 219. 225. 233. 271.
Saphir 129.
Sara 44[2]. 84. 108. 110[2]. 111. 114. 166. 203.
— (im Tobitbuch) 137.
sar'a 47.
Sargon 28.
Saron 2. 12.
Satan 219. 263.
Satyrn 47[9]. 59.
Saul 58[1]. 70. 107. 114. 125. 147. 163. 175 f. 178–181. 185. 190 ff. 197. 220. 226. 232 ff. 241. 254. 257. 259[6]. 263 f. 269.
Schaber 21. 37.
schābûôth 258.
Schaf 13. 21. 47. 54. 90. 95. 130. 133. 142 f. 167. 184. 192. 201.
— fell 37.
— fleiſch 52.
— ſchur 101. 136. 179. 255.
Schalem 77[1].
Schalen 36. 60. 123.
schālisch 189[13]. 227[8].
Schaliſcha 76[10].
Schalotten 132.
schāmar 274[7].
Schamaſch 42 f. 207.
Schanfara 87.
Schaphan 95.
Schaubrote 149. 217. 257[9].
Scheidebrief 112.
schēkhār 134.
schelem 257[6.8].
Schema 156. 180[5].
Schembaal 262[3].
Schemeſch 43.
Scheol 115. 211. 269. 280.
Schephela 2. 16.
schesch 126[14].
Schiffahrt 2 f. 14.
Schiffsbau 11. 152 f.
Schiking 230[1].
Schilfmeerlied 232.
schiphcha 85.
Schirokko 7.

Schittin 74[32].
Schlachten (das) 92. 257. 273.
Schlachtopfer 257. 274.
Schlange 8. 41. 78f. 203. 248. 262.
Schlangenkult 41. 96. 271.
Schlauch 38. 91. 208. 226.
Schleier 127.
Schleuder 142.
Schloſſer 154.
Schlüſſel 154.
Schmiede 63. 90. 94. 153f. 188.
Schminke 30. 130.
Schminkbüchschen 59.
Schmuck 18. 20. 36. 39f. 52f. 60. 78. 92. 100. 128f. 137.
Schnee 9. 209.
Schneemannstechnik 42.
Schnurleiſten 21.
Schönheit 149.
Schöpfung 115. 209ff. 214. 220. 247f. 252. 279.
Schoham-ſtein 129.
Schomer 157[4].
schôphâr 227.
schôphêt 185.
Schreiber 65f. 126. 167. 191. 228.
Schreibmaterial 65. 228[4].
Schrift 64. 66. 93[8].
— gelehrſamkeit 240. 253. 274.
Schua 105.
Schual 95.
Schüſſeln 61. 140.
Schuhausziehen 166.
Schuking 251[7].
schulchan 91[2].
Schuldauffaſſung 202. 205.
— opfer 277.
Schulen 118.
Schumacher 17.
Schutzverhältniſſe 104f.
Schwäne 62.
Schwefel 10. 193.
Schweine 21. 23.
Schwellengeiſter 225. 254.
Schwert 54. 64. 126. 137. 138[8]. 187ff.
Schwören 43[2]. 259.
Sebanja 157[4].
s°bîsîm 129[3].
Sebna 157[4].
Sebulon 44[7]. 56.
Sechmet 59.
s°dâkâh 174[3].
Sedek 77.
s°dînîm 126[14].
Seele 83. 134.
Seelen 98.
Seen 5f.
Segen, prieſterlicher 181. 244.
Segenslieder 237.
Sekel 161. 166. 171[3].
Sekmem 30.
Sela 224[10].
Sela Harimmon 44.
Selem 77[1].
Selim I. 163.
Sellin 17. 51.
Selman 261[5].
selselîm 227[9].
Sem 212.
Senf 132.
Senir 11.
Seraphen 244f. 262f.
Serubabel 221[8].
Seſoſtris I—III 30.
Set 41[4]. 46[4].
Sethos I. 63. 90.
Sexageſimalſyſtem 217.
Sibitti 43[2].
Sichem 17. 23[4]. 30. 74. 77. 108[1]. 176. 268.
Siebenzahl 43[2]. 64. 138. 163. 167. 172. 201. 217. 258.
Siegelſtecher 40. 156.
Siegelſtein 39f. 52. 64. 129. 237.
Siegeslieder 93.
Silber 39f. 54. 159f. 167. 171f. 181. 183f. 227.
Silo 23[4]. 75. 100. 119. 256. 259[3]. 260.
Siloahinſchrift 152. 228.
— tunnel 151f.
Silpa 108. 112[12]. 114.
Simeon 44[7. 10]. 95. 105.
Simſon 43. 47. 108[1]. 128. 138. 185. 236.
Simyra 57.
Sin 43.
Sinab 43[10]. 46[6].
Sinai 43. 63[6]. 66. 89. 138. 186. 212. 260f.
— gott 99.
Sinear 125.
Sintflut 36. 167. 208[13]. 280f.
Sinuhe 5. 29ff. 36f. 46.
Siph 157.
Sippar 33.
Siſera 84. 86. 90. 125. 190.
Siſtren 70.
Sitte 204. 232. 268.
Sittlichkeit 69[8].
Sivakult 76.
Skarabäen 19. 29ff. 39. 60. 157.
Sklave 86f. 90. 104f. 110. 119ff. 135. 160. 167. 171. 173. 183. 193. 205f. 257. 267. 273.
Sklavin 108f. 111. 112[1]. 114. 121. 126. 141. 166f. 183. 193. 205f.
Skythen 157.
Smaragd 129. 257.
Snofru 29.
Socho 157.
Sodom 202.
Söldner 187.
sôleth 131[13].
Solidaritätsgedanke 202. 267. 274.
Solutréen 19[5].
Sommer 9.
Sonne 59. 75. 185. 209. 233.
Sonnengott 44.
— ſtich 128[7].
— uhr 214.
Sopher 180.
Spanien 211.
Speiſeopfer 257[9].
— verbote 80. 94f. 134. 203. 249. 256.
Spekulative Wiſſenſchaft 222.
Spelt 131. 144.
Spiegel 39. 130.
Spiel 41. 138.
Spielzeug 53.
Spinnen 20f. 37. 157.
Spottlieder 233.
Sprüche 65. 118. 168. 173. 199. 225. 240ff. 276.
Stab 99. 129. 145. 179. 186.
Städte 31. 35. 162.
Ställe 47.
Stakte 158.
Stallfütterung 144.
Stamm 85—88. 175. 177f. 202[11]. 268.
Statthalter 199f.
Steatit 39. 60.
Stein 24. 37. 40f. 46f. 67. 71f. 74f. 97—100. 228[4]. 259f.
— arbeit 152.
— bock 38. 130.
Steinigung 110. 112. 203.
Steinkreis 23f.
— ſäule 53.
— ſtube 23.
— technik 33.
— werkzeuge 19f. 35. 81. 223.
Sterne 94[2]. 97. 185[7]. 209f. 214.
Steuerfreiheit 179. 199[9].
Steuern 183. 184[4]. 199.
Stichworte 246.
Stierbilder 155.
Stiftshütte 273.
Stil 205f. 229. 231f. 238f. 243. 245. 252f.
Stirnbänder 39.
Strabo 83.
Strafen 110. 140. 196. 198. 203f. 207.
Straßen 13. 24f. 35. 152. 169. 184.
— kot 18.
Strauß 208.
Strophen 231.
Stufenrhythmus 229[6].

Stundeneinteilung 215.
Styrax 11.
Suah 241.
Subjektivismus 223.
Sühne 277.
Sündenbock 98.
Sündopfer 199. 277.
Sukkoth (Ortsname) 90[1]. 228.
sukkôth 258.
Sulamitin 90. 139.
Sumhu-nadaa 262[3].
sumponja 227.
Sunem 84. 107. 139[1]. 147.
Susa 31. 41. 73[4]. 193[11]. 200.
Sutech 46[4].
Syenit 39.
Sykomore 11. 122. 143. 147.
symphonia 227.
Synagoge 275.
— große 253.
Synchronismen 215.
Synedrium 200.
Synkretismus 68.
Syrien 13f. 20[1]. 28. 30. 54. 57ff. 64. 67. 69. 81. 90. 130. 143. 151. 154. 157. 184[4]. 227[8].

Tabu 192.
Tabulae Iguvinae 262[3].
Tacitus 3[5]. 5.
Tätowierung 101. 117. 265.
Tagebücher 66[1]. 249.
— löhner 161. 173.
— wählerei 145.
taka' 227[6].
Talent 217.
Talion 201.
Talisman 41.
Tallith 126.
Talmud 117[5].
Tamariske 74. 178.
Tamburin 78. 227.
Tammuz 45[2].
Tanis 30[4]. 57[6].
Tanit 58[3]. 71. 262[2].
Tanz 59. 70. 138. 181. 224. 227. 264.
tappuach 132[26].
Tarsis 153. 211.
Tartan 215.
Tartessus 153. 211.
Tau 7. 209.
Tauben 62. 95. 144.
Taufritus 116[15].
Tehôm 247.
Teiche 152.
Tell 18.
— Amarna 44ff. 55. 56[6]. 64ff. 73. 77[1]f. 80f. 126[14]. 175.
— Dschezer 16.
— ed-Dschudêjide 16. 18. 22. 157.
Tell el-Hesi 16. 18.
— el-Mutesellim 17f. 63[9].
— es-Sâfi 16. 18. 22. 32[3]. 47. 62. 157.
— Gelğul 23[4].
— Sakarije 16. 60. 189[7].
— Sandahanna 16. 47.
— Ta'anek 17.
Tempel (in Jerusalem) 35[6]. 95f. 124. 133. 148. 153ff. 161. 181. 187. 196. 215. 260. 262. 267. 271f. 274. 276. 278.
— (in Silo) 260.
— prostitution 266.
— quelle 10.
— sänger 225. 246.
— schatz 184. 249.
— schlaf 258.
— sklaven 267. 273.
— weihe 277[4].
— weihspruch 233. 238[5].
Tenne 9.
Teppich 125.
Teraphim 97. 254.
Terebinthe 11. 69. 74.
— Moreh 79.
Terpentinbaum 11.
terra rossa 6.
Terrakotten 42. 59. 157.
Territorialgenossenschaft 170. 174f. 191. 194. 202. 254. 256. 267.
Testament 237.
Thaanach 17f. 32[3]. 33f. 36—42. 47. 51. 58[2]. 64. 66. 68f. 78f. 121. 124. 150. 152.
Thabor 74.
Thamar 84. 109.
Theben 46. 54. 58.
Thekoa 177. 195.
Theman 242.
Theodoret 7[9].
Theokratie 199. 268. 275.
Theologen 273f.
Thimniterin 108[1].
thôdâh 258[1].
Thola 79[10]. 95.
Thora 99. 266f. 274.
— stil 240.
Thoth 41[1].
Thronhalle 149.
Thutmoses III. 42. 43[2]. 45[8]. 46f. 49[1]. 54f. 56[1]. 57. 60. 81.
— IV. 56[5].
Ti 145[6].
Tiâmat 247.
Tiberias 6.
Tibetanisches 195[8].
Tiere 8. 20. 38. 79f. 95. 121. 143. 202f. 209.
Tierkreis 154[12].
Tiglath-Pileser 193[11].
Tigris 28. 212.
Timnat Heres 43.
Tinte 67. 228[4].
Tisch 91.
Titusbogen 227.
Tku 90.
Tobiterzählung 137.
Tod 48. 138. 220. 269. 278[4].
Todesstrafe 198. 201f. 205. 207.
Töpferei 20. 33. 37ff. 60f. 67[2]. 155ff.
Toga 125.
Toilettengegenstände 39. 129.
Ton 10. 21f. 33. 36ff. 40. 60f. 67. 78.
— tafeln 65. 167. 228.
Tonsur 265.
Topas 129.
tôph 227.
Tore 35. 150. 165f. 169. 194f.
Torhüter 161.
Totemismus 80[9]. 94f.
Totenbefragung 79. 269.
— beigaben 22. 37. 40. 50—53. 59f. 140.
— geister 22ff. 98. 139.
— klage 122[16]. 139. 234.
— kult 24. 49. 53. 79. 92. 96f. 127. 139f. 224. 234. 256. 269.
— verbrennung 49. 139. 198.
Totes Meer 1ff. 10. 20[1]. 131.
Träume 186.
Tragakanth 159.
Trankspenden 22.
Trauben 132.
Trauerbräuche 96. 139. 269.
Tribut 181ff. 225. 257[9].
Trinklieder 237.
Tritojesaja 240.
Triumphlieder 232.
Trockenheit 7.
Troglodyten 26.
Troja 35. 190.
Trompete 188. 227.
Tubalkain 63[6].
Tünche 122.
Tür 100. 120. 122. 124. 254f.
Türken 104[1].
Türme 34f.
Tunnel 35f. 151f. 228.
Turban 128. 139.
Tutanchamon 60.
Tyrus 11. 15. 59. 129[15]. 130f. 148. 149[2]. 153. 155. 160. 214. 259.

'ûgâb 226.
Umbrisches 262[3].
Ungesäuertes 131; s. maṣṣôth, Mazzen.
Unkeuschheit 204.

Unreinheit 23. 79. 192. 256. 269.
Unterwelt 140. 211. 233. 269, vgl. Scheol.
Unterwürfigkeit 163f.
Uria 187.
Urim und Thummim 101. 197.
Uru 77[1].
— schalim 77[1].
Uschebtis 59.
Usia 8. 150. 184.
Ut-Napischtim 280.
Uz 241.

Varuna 26[2].
Vasen 60.
Vater 109f. 136. 204. 256.
Vergeltungsprinzip 201. 204. 251. 272. 274. 278.
Vergewaltigung 113. 205.
Verkehrswege 2. 184.
Verlobung 113. 190. 205.
Versöhnungstag 98. 277.
Verträge 67[2]. 112f.
Verunreinigung 48. 134. 186. 204. 256. 275. 278[4].
Vespasian 3.
via maris 13[6].
Viehzucht 4. 11. 13. 20f. 55. 90. 103. 144. 147. 184.
Vierzahl 201[9]. 214.
Vierzigzahl 164. 198. 217.
Vigilien 245.
Vischnu 262. 278[2].
Visionärer Stil 240.
Vögel 38. 241.
Vögte 182.
Völkertafel 211. 213
Volksetymologien 44[6]. 45. 95. 221.
— glaube 40.
— versammlung 165. 183. 200.
Vorhöfe 150. 246[9].
Vorzeichen 186.
Votivgaben 23. 42[4].
Vulkangott 99.

Wärter(innen) 161.
Waffen 37f. 53. 55. 61. 91. 137. 142. 153. 181. 186. 188f.
— tausch 168.
Wagen 54. 159. 179. 190.
Wahrsagereiche 79.
Waisen 31. 173. 206. 279.
Wald 11.
Walkerfeld 158.
Walkerquelle 74.
Wallfahrtslieder 244. 246.
Waschtröge 22.
Waschungen 100. 116. 129. 135.
Wasf 138.
Wasser 5ff. 35f. 75. 89ff. 152. 159. 197. 208. 210f.
— libation 187.
Weben 37. 157f.
Weihgeschenke 192. 249.
Weihrauch 137. 158. 257.
— ständer 152.
Wein 5. 22. 37. 55. 70. 72. 80. 106. 133f. 146. 169. 171. 181. 187. 214. 224. 228. 237. 255f. 265. 274. 277[5].
— berg 8. 48. 146. 172. 179. 190. 237. 247. 258.
Weinbergslieder 237.
Weinpresse 36. 146.
Weinstock 5. 11. 29. 36. 48. 132. 171[3]. 177. 187.
Weintrauben 93.
Weisheit 65. 208. 278.
Weisheitsliteratur 169. 240f.
Weißpappel 11. 69.
Weizen 5. 54. 103. 131. 144f. 160.
Weltbild 211.
— reiche 214.
Wen Amon 12. 29[6]. 57[6]. 58. 66[1]. 67. 70. 264.
Weni 29.
Werkzeuge 37. 52.
Wiedergeburt 51[6]. 52[1].
Wild 37. 130. 133. 147.
Wildesel 89.
Wildschwein 146.
Winde 9. 209.
Winter 9.
Wissen 207–223.
Witwen 31. 116. 171. 173. 206. 279.
Wochenfest 145[2]. 258.
Wohlgerüche 130.
Wohltätigkeit 279, vgl. Almosen.
Wohnort der Gottheit 197. 260f. 263.
Wohnung 20. 121–124.
Wolf 8. 95.
Wolle 48[1]. 124. 141. 158. 182.
Würfelspiel 41[3].
Würzrohr 257.
Wüste 5. 7. 13. 47[9]. 83. 85. 87. 93. 98. 100. 102. 248. 256. 292.
Wunder 219.
Wurfholz 38.
Wurfsteine 21.

Yogasystem 265.
Ysop 208. 241. 256A.

Zahlen 42. 164. 188. 190. 217. 252.
— sprüche 229. 236.
Zaid al-Khail 86.
zampogna 227[15].
Zarpath 13[1]. 263.
Zauber 42. 48[1]. 79[6]. 124[17]. 158. 186. 219. 232. 252.
zebach 257[6].
Zedekia 121. 183.
Zeder, s. Ceder.
Zehnter 173. 182. 217. 257. 273[2].
Zehnzahl 165f. 205.
Zeichnungen 21.
Zelt 54. 84. 86. 90f. 102f. 260.
— der Lade 99.
Zephanja 125. 270. 271[6].
Zet 108[2].
Zeugen 166f. 196f.
Zeus apomyios 80[2].
— Atabyrios 76[5].
— horkios 77.
— Madbachos 73[6].
Ziba 179.
Zibja 95.
Ziege 12f. 21. 47[9]. 54. 90. 130. 181. 224.
Ziegel 32. 121.
— brennereien 157.
Zimmerleute 158.
Zimt 158.
Zins 161.
Zion 36. 74. 232. 260.
Zionslieder 225. 245.
Zisternen 20. 32. 34. 36. 50. 106. 123.
Zither 38. 94. 224. 226.
Zollpolitik 159. 182.
Zorea 47.
Zufall 268.
Zukunftserwartung 9. 269ff. 276. 279f.
Zuriel, Zurischaddai 73[2].
Zweierlei (Same) 48.
Zweistromeland 28.
Zwiebel 132.
Zwischenheiraten 105.
Zwölfzahl 182. 215. 217.
Zypern, s. Cypern.

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von

Prof. D. Dr. Hugo Greßmann, Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Privatdozent Pfarrer Lic. M. Haller, Prof. D. Hans Schmidt, Prof. D. W. Stärk und Prof. D. P. Volz.

In jedem Bande befindet sich ein Lesezeichen mit Band- und Bibelstellen-Übersicht des ganzen Werkes und eine Band-Übersichtstafel nach biblischer Reihenfolge. Dadurch ist schnelles Auffinden jeder Bibelstelle in dem Werke sichergestellt.

Übersicht des Werkes.

1. Abteilung.

Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: **Die Urgeschichte und die Patriarchen** (Das erste Buch Mosis) von **Hermann Gunkel.** Vergriffen. 2. Auflage soll 1920 erscheinen.
2. Band: **Die Anfänge Israels** (von 2. Mosis bis Richter und Ruth) übersetzt, erklärt und mit einer Zeittafel, einem Überblick über die älteste Geschichte Palästinas und Israels, und einer Einleitung in die Sagenwelt Israels versehen von **Hugo Greßmann.** Mit einer Doppelkarte. VII und 292 S. Lex. 8.
Geh. 4,60 Mk., in Halbleinen geb. 7,60 Mk.

2. Abteilung.

Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: **Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels** von **Hugo Greßmann.** Vergriffen. 2. Aufl. soll 1920 erscheinen.
2. Band: **Die großen Propheten** übersetzt u. erklärt von **Hans Schmidt.** Mit 3 Einleitungen von Hermann Gunkel: Geschichte Vorderasiens zur Zeit der großen Propheten — Die geheimen Erfahrungen der Propheten — Die Propheten als Schriftsteller und Dichter. LXXII u. 483 S. Lex. 8. Geh. 8,80 Mk., in Halbleinen geb. 11,80 Mk.
3. Band: **Das Judentum, Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil.** Übersetzt, erklärt und mit vier Einleitungen (Das Judentum als Rasse und Religion — Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Judentums — Die jüdische Diaspora — Die religiöse Grundstimmung der Zeit) versehen von **Max Haller.** XVIII, 310 S. Lex. 8°. Geh. 4,80 Mk., in Halbleinen geb. 7,80 Mk.

3. Abteilung.

Lyrik und Weisheit.

1. Band: **Lyrik** (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes) von **W. Stärk.** Vergriffen. 2. Aufl. wird Anfang 1920 erscheinen.
2. Band: **Weisheit** (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **Paul Volz.** XII, und 267 S. Lex. 8. Geh. 4,20 Mk., in Halbleinen geb. 7,20 Mk.

Zu obigen Preisen kommt ein Teurungszuschlag von 20 Prozent des Verlegers außer dem gegenwärtigen Zuschlage des Sortimenters.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Professor D. Friedrich Niebergall:

Praktische Auslegung des Alten Testam.

Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule.

Im Anschluß an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl" und mit besonderer Berücksichtigung der Perikopen.

Drei Bände, Lex. 8°.

1. Band: **Weisheit und Lyrik.** Mit Namen-, Sach- und Stellenregister. VIII, 406 S. 1912. Geh. 8 Mk.; geb. in Halbleinen 10 Mk.
2. Band: **Die Propheten.** Mit Namen-, Sach- und Stellenregister. VIII, 304 S. 1915. Geheftet 6 Mk.; geb. in Halbleinen 8 Mk.
3. Band: **Geschichtsbücher.** Soll im Laufe d. J. 1920 erscheinen.

Ausführlicher Prospekt kostenfrei.

Abgeschlossen ist das während des Krieges erschienene Werk:

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. **O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel** und **W. Heitmüller,** Pastor Lic. Dr. **G. Hollmann,** Proff. DD. **A. Jülicher** und **R. Knopf,** Pastor D. **F. Koehler,** Pastor Lic. **W. Lueken** und weil. Prof. D. **Joh. Weiß.**

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von weil. Prof. D. **Joh. Weiß,** in dritter Auflage herausgegeben von Proff. DD. **W. Bousset** und **W. Heitmüller.**

3. Auflage, 21. bis 28. Tausend.

in vier handlichen Bänden, Lex. 8°.

Vorzugspreis geheftet 22 Mark, gebunden 38 Mark.

Ausführliche Ankündigung mit Textproben kostenfrei.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 16 S. Einzelpreis geheftet 7 Mk.; gebunden 11 Mk.
2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet 7 Mk.; gebunden 11 Mk.
3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet 5 Mk.; gebunden 9 Mk.
4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geheftet 8 Mk.; gebunden 12 Mk.

Zu obigen Preisen kommt ein Teurungszuschlag von 20 Prozent des Verlegers außer dem gegenwärtigen Zuschlage des Sortimenters.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten hrsg. v. **W. Nowack.** 3 Abteilungen. Lex.-8.

Seite für Seite steht Erklärung und eigene vollständige Übersetzung bei einander. Diese im engsten Zusammenhange mit dem Kommentar gearbeitete, die Quellen durch den Druck unterscheidende, vollständige Übersetzung entlastet das Werk von Widersprüchen und Weitläufigkeiten, „berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäß unberührt zu bleiben pflegen", und gibt erst ein anschauliches und klares Bild der Quellenscheidungen.

Der Vorrat an Halblederbänden ist teilweise fast erschöpft.

I. Abteilung. Die historischen Bücher.

1. Bd. Genesis, übers. u. erkl. v. H. Gunkel. 4. unveränderte Aufl. 1917. 12 Mk., geb. 15 Mk., in Halbleder 16 Mk.

2. Bd. (2 Teile.) Exodus, Lev. u. Numeri, übers. u. erkl. v. Br. Baentsch. Nur noch geb. 16,80 Mk., in Halbled. 17,80 Mk.
   1. Teil. Exodus-Leviticus. Zur Zeit vergriffen.
   2. Teil. Numeri u. Einleitg. zu Ex.-Num. 1903. 5,80 Mk.

3. Bd. (3 Teile.) Deuteronomium u. Josua, übers. u. erkl., und Allgem. Einleitung in den Hexateuch v. C. Steuernagel.
   1. Teil. Das Deuteronomium. Vergriffen, neue Aufl. in Vorbereitung.
   2. Teil. Das Buch Josua. 1899. 2,20 Mk.
   3. Teil. Allg. Einltg. in d. Hexateuch. 1900. 1 Mk.

4. Bd. (2 Teile.) Richter, Ruth und Samuel, übers. u. erkl. v. W. Nowack. 10,60 Mk., geb. 13,60 Mk., in Halbled. 14,60 Mk.
   1. Teil. Richter-Ruth 1900. 4,80 Mk. Nicht mehr einzeln lieferbar.
   2. Teil. Samuel. 1902. 5,80 Mk.

5. Bd. Die Bücher der Könige, übers. u. erkl. von Rud. Kittel. Mit 3 Abbildungen. 1900. (Vergriffen.)

6. Bd. (2 Teile.) Chronik u. Esra, Nehemia, Esther. 7,80 Mk., geb. 10,80 Mk., in Halbled. 11,80 Mk.
   1. Teil. Chronik, übers. u. erkl. v. R. Kittel. 1902 4 Mk.
   2. Teil. Esra, Nehemia, Esther, übers. u. erkl. v. C. Siegfried. 1901. 3,80 Mk.

II. Abteilung. Die poetischen Bücher.

1. Bd. Das Buch Hiob, übers. u. erkl. v. K. Budde. 2. neu bearb. Aufl. 1913. 7,60 Mk., geb. 10,60 Mk., in Halbled. 11,60 Mk.

2. Bd. Die Psalmen. 4. Aufl., bearb. v. H. Gunkel. In Vorbereitung.

3. Bd. (2 Teile.) Sprüche, Prediger und Hohes Lied. 1898. Nur noch geb. 9 Mk., in Halbled. 10 Mk.
   1. Teil. Sprüche, übers. u. erkl. von W. Frankenberg. 3,40 Mk.
   2. Teil. Prediger und Hohes Lied, übers. u. erkl. v. C. Siegfried. (Nicht mehr einzeln lieferbar.) 2,60 Mk.

III. Abteilung. Die prophetischen Bücher.

1. Bd. Das Buch Jesaia, übers. u. erkl. v. Bernh. Duhm. 3. verb. u. verm. Aufl. 1914. 9 Mk., geb. 12 Mk., in Halbled. 13 Mk.

2. Bd. (2 Teile.) Jeremia u. Klagelieder des Jeremias. 7 Mk., geb. 10 Mk., in Halbled. 11 Mk.
   1. Teil. Das Buch Jeremia, übers. u. erkl. v. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. 1907. 7 Mk.
   2. Teil. Die Klagelieder Jer., übers. u. erkl. v. Max Löhr. 2. Aufl. 1906. 1 Mk.

3. Bd. (2 Teile.) Die Bücher Ezechiel u. Daniel.
   1. Teil. Ezechiel, übers. u. erkl. v. R. Kraetzschmar. 1900. 6 Mk., geb. 9 Mk.
   2. Teil. Daniel. 2. Auflage, bearb. von E. Balla. In Vorbereitung.

4. Bd. Die kleinen Propheten, übers. u. erkl. v. W. Nowack. 2. Aufl. 1904. 8 Mk., geb. 11 Mk., in Halbled. 12 Mk.

Reden und Aufsätze. Von **Herm. Gunkel.** VIII, 192 S. gr. 8°. 1913. 4,80 Mk.

Inhalt: Bernhard Stade. — Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments. — Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte. — Simson — Ruth. — Die Psalmen. — Die Endhoffnung der Psalmisten. — Ägyptische Parallelen zum Alten Testament. — Ägyptische Dankslieder. — Jensens ‚Gilgamesch-Epos'. — Die Oden Salomos.

Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe. Von **Hermann Schultz.** 5. völlig umgearb. Aufl. VI, 650 S. gr. 8°. 1896. 10,40 Mk.

Zu obigen Preisen kommt ein Teurungszuschlag von 20 Prozent des Verlegers außer dem gegenwärtigen Zuschlage des Sortimenters.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

DS112.B4599

Bertholet

AUTHOR

Kulturgeschichte Israels

TITLE

42706

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED

DS112
.B4599

42706